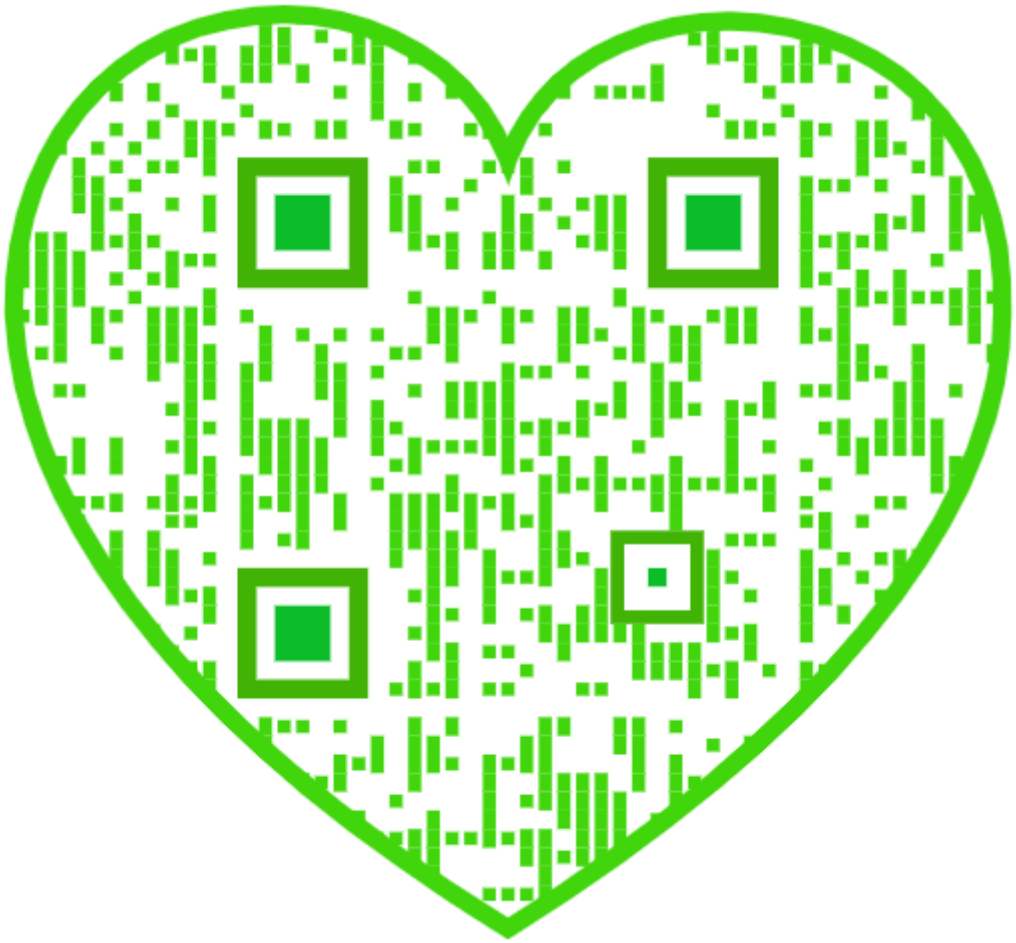
DE OPENBARING DER VERBORGENHEID



DE OPENBARING DER VERBORGENHEID

UITGAVE VAN
BOSCH & KEUNING, BAARN

DE OPENBARING
DER VERBORGENHEID

AUTEURS: Dr. S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL - J. J. BUSKES Jr.
Dr. J. EYKMAN - Dr. TH. L. HAITJEMA - Dr. A. E. LOEN - Dr. K. H. MISKOTTE
O. NOORDMANS - Dr. M. C. SLOTEMAKER DE BRUINE - J. J. STAM - D. TROMP
Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT

VOORREDE

De schrijvers van de verschillende artikelen in deze bundel hebben elkaar gevonden in hun diepgaande dankbaarheid voor het werk van de z.g. dialektische theologie, die door den naam Karl Barth is gestempeld, en in hun overtuiging dat het theologisch denken en werken in Nederland tot geen prijs aan deze theologie mag voorbijgaan. Nadat de eerste verrassing en opschudding, door de theologie der krisis in ons land teweeggebracht, is uitgewerkt, is het gevaar niet denkbeeldig dat het theologisch leven in Nederland van de heilzame en noodzakelijke inwerking van dit dialektisch gezichtspunt slechts onduidelijk en vluchtig en ten deele zal profiteeren. Dat zou onverantwoordelijk zijn, temeer daar de nederlandsche theologie er onmiskenbaar door is bevrucht en onder deze invloed haar vragen en antwoorden langs verschillende lijnen verder ontwikkelt. Deze bundel bedoelt op een paar centrale punten van deze dankbaarheid en deze overtuiging getuigenis te geven.

Bij het doorlezen van de verschillende artikelen zal men zien hoe weinig theologie hier blijkt te zijn zaak van abstrakte theorie. Doorloopend wordt ze verbonden met de prediking en daarin met de kerk in aktie. Al wordt van alle leeken niet gevraagd om mee te gaan theologizeeren, zoo zijn zich de theologische werkers toch bewust, dat zij hun werk doen in naam van en ten bate van en in gemeenschap met de geheele gemeente. „Geen vorm van theologie is zóó onmiddellijk betrokken op de verkondiging des Woords in de prediking als de dialectische theologie" schrijft Prof. Haitjema in zijn artikel. Deze toon kan men bij alle schrijvers terug vinden. Wat Barth en de zijnen ondernomen hebben is geen „studeerkamer-revolutie."

„De grootheid en noodwendigheid eener geestelijke beweging is kenbaar aan de wijze, waarop zij door haar inzet alle problemen van den dag met één slag raakt. Zoo is de dialectische theologie onder ons gekomen en kenbaar geworden." (Dr. Miskotte in zijn artikel). Het inzicht dat in deze woorden ligt uitgesproken was aanleiding om verschillende „problemen van den dag" (niet alle!) in een gezamenlijke bundel te doen bespreken. De inhoudsopgave kan daarvan reeds een eerste indruk geven. Wanneer de bonte samenvoeging van onderwerpen onder het ééne gezichtspunt dezer kritische theologie gewelddadig mocht blijken, gezocht of zelfs maar begrijpelijk zonder innerlijk noodwendig te zijn, dan zou de geestelijke beweging, waar het hier om gaat, geoordeeld zijn. De innerlijke éénheid van de hier voorgedragen vizie op dogma, schrift, kerk en haar velerlei aktiviteit, raakt de kern van de zaak. Dat beteekent niet dat de schrijvers tezamen die eenheid in allen deele belichamen — de artikelen zijn zeer verschillend van toon en opzet — maar dat deze eenheid in hun arbeid richtend (in tweeërlei beteekenis) doorbreekt.

Het zal den lezers opvallen dat in meerdere artikelen gepolemizeerd wordt tegen invloedrijke denkrichtingen in het nederlandsche christelijke leven, met name tegen bepaalde trekken in de ethische en de neocalvinistische theologie. Juist aan deze polemiek wordt duidelijk waar de eigenlijke drijfveer tot het dialektisch theologizeeren ligt. Het is de beschouwingsrijkdom en beschouwingsvastheid die erin verscholen liggen en waartegenover wij worden teruggewezen naar een armoede en een dwaasheid die aanwijzing zijn van een dieper prijsgegeven zijn in Gods openbaring. Daarmee komt overeen de gevoeligheid tegen alles wat als „verschansing" optreedt, waarin de mensch zich nestelt en bevestigt, tegen elk bezit dat als direkt goddelijk gegeven wordt beschouwd en behandeld.
Hiermede is gewezen op datgene wat het hart is van de dialektische theologie en waar de opstellers van deze bundel op teren. Het groote misverstand, waaraan de theoloog en de eerste de beste geloovige bloot staat, is dat hij in de openbaring van God de faktoren van onbekendheid en verborgenheid zou trachten te elimineeren. Daartegenover moet de positieve zin hunner onbekendheid worden opgespoord. De verborgenheid Gods laat zich niet elimineeren, maar moet tot in het hart van het geloof worden geëerbiedigd en bij het denken en spreken uit het geloof worden beleden.
Misschien is na deze inleidende opmerkingen de titel, die voor de geheele bundel is gekozen, niet meer willekeurig. Hij vangt een uitdrukking op die Paulus in zijn brief aan de Romeinen (16 : 25) heeft gevonden maar die veel meer is dan een losse toevallige uitdrukking. Het weten van dingen die niet geweten kunnen worden, het staan in een gemeenschap die menschelijk ongrijpbaar blijft, het gehouden zijn tot trouw aan de ééne waarheid waar de heele wereld haar nijd op richt zonder ze te kunnen treffen, die rust met vreezen en beven, die onbezonnen vrede, dat alles wat het merg is van Paulus' prediking is ook nu het merg der theologie. De titel is dus bedoeld als oproep tot arbeid, die mogelijk is en geboden, omdat deze verborgen waarheid wordt aangewezen en aangeboden.

M. C. SLOTEMAKER DE BRUINE.

April 1934.

DE LEVENDE GOD
door D. TROMP blz. 9

DENKEN IN FILOSOFIE EN THEOLOGIE
door Dr. A. E. LOEN blz. 25

HET GELOOFSKRITICISME ALS METHODE DER THEOLOGIE
door Prof. Dr. TH. L. HAITJEMA blz. 37

OPMERKINGEN OVER THEOLOGISCHE EXEGESE
door Dr. K. H. MISKOTTE blz. 63

HET KERKELIJK DOGMA
door O. NOORDMANS blz. 101

DE KERK
door Dr. S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL blz. 125

DE KERKELIKE VERKONDIGING
door J. J. STAM blz. 143

HET THEMA DER OECUMENISCHE BEWEGING
door Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT blz. 159

KRITISCHE KERKGESCHIEDENIS
door Dr. M. C. SLOTEMAKER DE BRUINE blz. 171

NATIONALE GOEDEREN
door J. J. BUSKES Jr. blz. 187

CHRISTELIJK JEUGDWERK
door Dr. J. EYKMAN blz. 205

DE LEVENDE GOD

DOOR D. TROMP

DE LEVENDE GOD

„Jenseits all unseres Wissens wohnt Gott. Aber ehe unser Nichtwissen anfängt, schenkt sich dir, deinem Anruf, deinem Aufstieg, deiner Bereitschaft, deiner Schau, deinem Leben — dein Gott." (F. Rozenzweig)

„De bekende God, met wien wij zoo vertrouwelijk omgingen, is plotseling een volkomen verborgen God geworden." „De religieuze mensch sloot met zijn God een soort levensverzekering: hij geloofde aan Hem, wanneer hij iets ontving, als hij zich mocht verheugen in gezondheid en levenskracht, wanneer hij een glimp van een bewijs van Gods bestaan in zijn denken bezat of wanneer hij tenminste maar een enkele straal als voetspoor van zijn God aan den hemel vond." Zoo schrijft Adolf Keller in zijn boekje: „De onbekende God".
Wij allen weten van verschuiving in de waardeering van wereld, leven, humaniteit, arbeid, staat, maatschappij. Maar wat is deze verschuiving, vergeleken bij een verschuiving van den God met wien de mensch een soort levensverzekering sloot naar den „volkomen verborgen God"? De verschuiving van geloof in God naar verloochening van God geeft minder strijd. En wanneer een bepaalde verschuiving haar bepaalde vragen omschrijft met die allerzwaarste verschuiving, dan moet er in de wereld en in de kerk en in het besef der menschen wel ontstellend veel gewijzigd zijn. Ondertusschen: die wijziging heeft zich voltrokken en voltrekt zich. Met het onderwerp „de levende God" zien wij de groote wijziging recht in het gezicht.
't Gesprek over God moet steeds behoed worden voor misverstand. Menigmaal schijnt het dat menschen die in allerlei opzichten van elkander verschillen, ten aanzien van God het toch met elkander eens zijn. Ook gaan wij er vaak vanuit dat, wanneer wij het over „God" niet eens zijn, wij ten deele of geheel van elkander gescheiden zijn.
Toch hebben wij er mee te rekenen dat menschen die het schijnbaar eens zijn over God, toch door God van elkander gescheiden zijn. En ook dat menschen die in dit opzicht vreemd aan elkander schijnen te zijn, aan den rand van een zelfden afgrond en op den drempel van eenzelfde thuis staan.
De veelduidigheid in 't gesprek over God staat niet los van een zondigen hoogmoed en zondige traagheid. Hoogmoed omdat men elkander er bij uitsluiten kan; traagheid omdat men elkander gemakshalve insluiten kan. De veelduidigheid is ook pijnlijk: te merken dat er tusschen twee menschen een vreemd, ontastbaar, onherkenbaar verschil kan staan, terwijl zij schijnen 't zelfde te bedoelen. De veelduidigheid draagt ook het gelaat der oneerbiedigheid tegenover

God. 't Vreeselijke dat men meent alles en niets daarbij te kunnen denken. En dat zelfs ook nog waar dit denken schijnbaar bepaald is door Bijbel en Kerk. Ja, 't is in den grond vreeselijk, dat, wanneer wij zeggen: God-in-Christus; God: Schepper, Verzoener, Verlosser; God, de Heilige; God, de Liefde, wij ook dan nog vaak niet hetzelfde bedoelen. En dat meende ik toen ik zooeven schreef, dat God zelf ons van elkander gescheiden kan houden, terwijl wij van éénheid schijnen te moeten uitgaan; maar ook dat wij door God zelf in gezelschap geplaatst worden, waar 't geheel ons vreemd aandoet. De veelduidigheid brengt ook in verlegenheid. Iedere verlegenheid heeft de neiging in een niet geheel te verantwoorden eenzijdigheid en accent, ja in en door een zekere gewelddadigheid, zichzelf tot uitdrukking te brengen. Dat gebeurt ook bij 't gesprek over God. De erkenning dat God ons meer gescheiden houdt dan wij denken, brengt ons in verlegenheid, wijl wij dan tegelijk vermoeden hoe vreemd het bekende en hoe bekend het vreemde daardoor kan worden. 't Spreken, opzettelijk over den levenden God en niet, eenvoudig, over God, drukt deze verlegenheid uit. Aarzelend! Opzettelijkheid kan verwarring stichten; ja, onnoodige vervreemding. Maar zij kan ook leiden tot ontdekking; en schenkt soms de vreugde der herkenning op het onverwachte, onvoorbereid. Even valsch beklemtoond, kan 't voeren in de richtng van een gelijk willen hebben, brengt het ons in een hel waar de laatste druppel der vertroosting van wederzijdsche verbondenheid verdroogt. 't Behoeft niet. 't Kan ook gebeuren, dat het ons dwingt tot afstand nemen, om dan in die gescheidenheid eindelijk te staan in de tegenwoordigheid van God, van God zelf, van den levenden God, uitgeleverd aan Zijn oordeel en genade, volstrekt; en waar wij dan ook de zonde belijden onzer gedwongen eenzijdigheid en zondige verlegenheid; de zonde van het veelduidige spreken en al de oneerbiedigheid ervan, de hoogmoed en de traagheid. En waar de nood tot spreken toch wordt opgelegd.

't Spreken over den levenden God moge alleen maar kunnen getuigenderwijs, omdat alle andere wijzen van spreken 't leven te zeer ontkennen zouden; 't moge alleen maar „mythologisch" en niet begripmatig kunnen, er steekt toch een ondergrondsche, overdachte polemiek in. 't Wijst van veel weg. En dat wegwijzen is tegelijk een afweer. Maar het heenwijzen naar iets anders is niet het gebaar waarmee een conclusie wordt bevestigd. 't Is een roep; een getuigenis.
Wijziging op één punt is wijziging op alle punten. 't Spreken over den levenden God zet alles in beweging: rumor in casa! Niet alleen in de theologie, waar het wellicht geen grooter pretentie heeft dan te zijn een „Randbemerkung", omdat het zoo moeilijk in de vastgestelde loci is onder te brengen. Ook in de existentie zelf, waar het kritisch genoeg is om een „Christelijke" cultuur in opspraak te brengen; hoewel het troostvol genoeg zal blijken om een vallende cultuur voor God op te roepen.
Wij kunnen er van verzekerd zijn, dat velen met ons het woord „levende"

nadrukkelijk toevoegen wanneer 't gaat over God! Al moge men nu nog zooveel vertrouwen blijven hebben in het bestaande Christelijk Nederland, in de kerk, in de kracht en toewijding der enkelingen, ieder voelt zich toch teruggeworpen in de laatste versterkingen. 't Zal daarom wel zijn, dat 't zachte lokken naar 't evenwicht der Middeleeuwen en den onbezwaarden droom van het duizendjarig rijk, ons zoo bevangen hebben. Wij leven in een heden wat niet gedragen wordt door de kerk; ook niet meer — welke academicus trekt het zich niet aan! — door de universiteit; 't heden wordt bepaald door fabriek en bank; door maatschappij en belang. De geforceerde droom van een „derde" rijk mag sommigen optrekken tot het paradijs ervan, daarmee blijft werkelijkheid toch werkelijkheid; en de belijders der „Internationale", Marxistisch of „religieus", kunnen er iets van weten!

Wij voelen ons somtijds omsloten door boeien, die onzichtbare banden slaan. De horizonnen zijn verduisterd; en 't is of de tien plagen zich herhalen. En 't is niet onmogelijk, dat wij nog eens aanschouwen zullen den dood der eerstgeboornen. Ons denken schijnt zoo nutteloos en als men sommigen zou geven wat zij vragen, zullen wij ook nog zien, dat het denken wordt afgestaan aan „plaatsvervangers", die 't voor allen zullen doen: die te traag waren om te denken, hebben het af te staan aan die het niet kunnen. Onze bewegingen schijnen machteloos en hebben te wijken voor 't rhythme der groote leuzen. Een verbond met het humanisme kan ook al niet meer redden: is het niet een verbond met dat wat dood verklaard wordt? In een tijd waar gebaar en bloed, roep om daad, offerande aan den afgod der orde, de nieuwe religie van dienst-aan-de-gemeenschap, door formule en belang heen breken, daar komt ook om 't humanisme de vreemde, grijze stilte van een museum. 't Schuift van materialistische brutaalheid naar instinctieve brutaalheid. Wat niet meedoet wordt tegengehouden door een geest van defaitisme, die bij de wijzen het brooze gelaat heeft der daadlooze resignatie; bij de „velen" echter alle gelaat vernield heeft: 't leven zonder gelaat; met een hart zonder verdiepingen.

Zoo gebeurt het, dat men zich hier en daar vereenigt in den roep naar den levenden God. Door 't grijze humanisme, door de roode massabeweging, door de zwartbruine brutaalheid, door de doffe Christelijkheid, door de grijze kerkelijkheid zou Hij alleen kunnen doorbreken! Veni, Creator Spiritus!

Tegelijkertijd wil men toch zijn penaten uit den ondergang redden. In een nieuwe levensordening zal de aanbidding der oude goden ons binden met een verleden, waaraan wij ons verbonden blijven voelen. Zooals in het R. katholicisme 't natuurlijke onderbouw is voor 't bovennatuurlijke; zooals in veler theologie het ingeschapen beeld Gods aanknoopingspunt en voorbeeld blijft voor den nieuwen mensch, zoo willen wij allerlei redden om het altaar voor den levenden God er uit saam te stellen.

Dat niet alleen. Moge ook de roep om den levenden God ons verbinden, niet zelden schijnt Deze zelf de trekken te dragen van de oude goden, die ons niet

hebben kunnen redden. Wij hebben hen weliswaar uitgerust met allerlei nieuwe praedicaten. 't Spreken over hen is vol zwijgende eerbiedigheid. Toch .... tenslotte 't nieuwe wat niets nieuws onder de zon is. Machteloos in 't geleefde leven.
De roep om den levenden God is groot; en diep; en ernstig. Onze verlegenheid, verwardheid, machteloosheid, onwetendheid staat er achter met trage handen en slappe knieën. Deze roep verbindt zeer velen. Maar ook herhaal ik wat ik zooeven schreef „dat God zelf ons van elkander gescheiden kan houden, terwijl wij van éénheid schijnen te moeten uitgaan". Ook zelfs in den roep om den levenden God in het doodgeloopen leven, is een benauwende veelsprakigheid. Ja, al zouden wij het woord „levend" willen omschrijven, zooals wij hierboven God omschreven, door te zeggen: God-in-Christus, ook dan zeggen wij nog niet altijd hetzelfde. Pijnlijk is deze bekentenis, waar wij hunkeren naar de sterking en troost der communio sanctorum. Maar...

Neen, het is niet toevallig dat er telkens weer menschen gesteld zijn, aan den rand onzer godsdienstige gemeenschap om deze te verstoren. Strijdend en smeekend, roepend en biddend — en hoe slaat hun stem telkens over! —, uitdagend en zegenend, volbrengen zij daar hun eenzame roeping. Het is hun niet vergund om ergens in 't midden te rusten; ook zelfs een burgerschap in geloovige resignatie is hun niet gegeven. 't Verband, wat de levensvastheid vraagt, wordt genomen. Zonder verbinding met het nu; als vaderland-looze gezellen; als vernielers der zachte voldaanheden over het bereikte; als stormsein bij geen-wolkje-aan-den-hemel; als oproerigen bij 't sluiten der stille verbonden; als ratel van den dood bij de vreugden over het leven; als klokgelui in de rust van den nacht. Zij leven onder een heilige noodzakelijkheid van steeds hetzelfde te zeggen, zonder dat hun veel tijd geschonken wordt om te verduidelijken. Steeds staan de velen om hen heen; en zij toornen over ondergaan onrecht; en zij willen duidelijk maken dat hun boodschap reeds lang door anderen is uitgesproken; en zij willen hun de hand reiken ter broederschap; ja zelfs zijn er die mee gaan roepen, en hun stem willen laten meeklinken in dat geluid. Dat alles en meer rondom hen, die de vreemde, eenzame roeping hebben om temidden van het spreken en niet-spreken over „God", heen te wijzen naar den „levenden God". Soms wilden zij zwijgen: 't is zoo zwaar om zoo eenzaam te leven; is men dan geen bloed van bloed; verlangen zij ook niet naar de vervulling der gemeenschap? Een weinig mildheid in de stem; een kleine pauze om ook een ander aan 't woord te laten komen; om dien ander toch vooral recht te doen! Zoo is het. En meer, meer zijn hun verleidingen; en eenzamer hun eenzaamheid. In een bovenmenschelijken moed tot eenzijdigheid hebben zij staande te blijven.
Wie denkt hier niet, om ons te bepalen tot bekende namen, aan Kierkegaard, Kohlbrugge, Blumhardt, Gunning, Kutter, Barth en zijn vrienden? Wellicht willen wij andere namen. 't Is goed. Wat wij bedoelen is de aandacht te vesti-

gen op getuigen van God, den levenden God. Wij kunnen ook achter hen terug gaan. Want het is geen verschijnsel van nu. Is niet de diepste strijd, die er in den Bijbel gestreden wordt, die tusschen „God" en den levenden God? „God" — o, 't gedwongen worden tot zoo'n roekeloos gebruik van dien Naam! — wordt er soms afgedaan als afgod. Maar veelal is deze afgod gemaakt naar 't beeld en gelijkenis van den levenden God. En naarmate „God" en de levende God elkander naderen in gelijkenis: beiden zegenen en vervloeken; beiden helpen en verderven; beiden hooren en geven uitkomst, naar die mate wordt de strijd bitterder. Het is in dezen bitteren strijd dat de vragen van Job aanstormen tegen de antwoorden zijner vrienden. De vrienden — en zijn wij dat niet die het over „God" eens zijn en ons ook nog vereenigd weten in den roep om den „levenden" God! — staan er in het „midden" in 't besef van „God" te kennen; en vanuit „Hem" redeneeren zij en trachten Job ook te trekken in het „midden". Zij weten zoo goed te staan in het land der levenden, ontgonnen en bebouwd, onder „Gods zegen", door den arbeid der menschelijke cultuur, gewijd door de heiligdommen. Zij weten dat 't leven onophoudelijk zinkt zonder de gewijde tempelhoven; dat het leven breekt zonder de samenbindende macht der tempelruimten; dat 't leven te gronde gaat, wanneer het geen duurzaamheid ontvangt uit het heiligdom. Zij zijn de smeekelingen bij 't altaar van den „bekenden" God. In Job's woorden slaan de weerlichten over dit alles; en slaan in. Als een orkaan vaart zijn geluid in dit „midden". Als door een aardbeving wordt alles opgeblazen. Aan 't eind staat hij in de ruïnen van den „tempel van den bekenden God" der vrienden der waarheid. Eenzaam staat hij daar. Zijn woord sneed de discussie af. Zijn woord heeft hem afgezonderd. Hij heeft het bestaan om uit te roepen, dat zijn vrienden zijn bespotters zijn; zijn oog „droop tot God, vragende dat Hij ons, menschenkinderen, recht verschafte tegenover God". „God" tegenover God.

Deze strijd gaat door en ook in het N. Testament staan de fronten tegenover elkander. Paulus „afgezonderd" niet alleen van de Farizeën, maar ook van de valsche broederen en tegenover hen; en Paulus weet nu eerst goed van Gods ondoorgrondelijkheid en onnaspeurbaarheid. Tusschen Job en Paulus staat het kruis, waaraan Christus, „tusschen twee eenzaamheden, wist

Toen Hij verliet, tevens te zijn verlaten".

Daar rondom de Farizeën en de priesters en de Schriftgeleerden, dienaren van den bekenden „God, die — dat wisten zij goed — nimmer verlaat"! En zij achtten dat Christus geplaagd, van God geslagen en gedrukt was. Dat was ook zoo; maar .... door den levenden God!

Zoo woedt deze strijd den Bijbel door. En steeds wordt bevestigd:

„Ernstig en eenzaam staat
Tusschen de holten van
Hemel en aarde de man
Die Gods woorden verstaat...."

Is het een ijdel hopen, wanneer wij leven in de verwachting dat dit geluid door kan dringen tot daar waar het gesprek over „God" vermeden wordt om de verveling die het om zich heen heeft? Hebben wij niet smartelijk toe te geven, dat het woord „God" bij heel velen onmiddellijk de verbinding oproept met „Kirchen — oder Sektengott; den Gott der Religion"? En dat hij voor veler besef opgenomen is in „Kirchenbewusstsein, Kapellenbewusstsein, Sektenbewusstsein"? (Kutter). Geloof dat een sociale of een psychologische, een geleerde of een politieke Heiland deze onderwereld kan verlossen is al zoo lang bezweken. Wij hooren dan nog iets over dogma; over kerk; over verpolitiekte dominees; aftandsche ouderlingen; mufheid; beduimeldheid.
Ik kan mij voorstellen, dat iemand zich aan zulke afzijdige kritiek ergert, omdat deze kritische bepalingen toch zeker eenzijdig en heel vaak onverdiend zijn. Maar dat doet er toch niets van af, dat een mensch toch dagen kan hebben van een weemoed, een verdriet, een geslagenheid hierover, dat de „levende God" zoo terugedrongen kon worden door den bekenden, al te bekenden God. Dat de groote religie, waarnaar de geroepenen wijzen, zoo vervreemdde in het druk gedoe der kleine religie. Beklemmend is het te vernemen, hoe ook vele, ernstige gesprekken over „God", niets van doen hebben met den levenden God zelf, waarnaar het hart dorst, gelijk een hert naar de waterstroomen. Beklemmend is het te bemerken, hoe de boodschap van den levenden God verkleind is in onzen hand; hoe Zijn woord toch steeds weer werd het woord der Schriftgeleerden: machteloos. Hoe 't leven uit en met den levenden God, de groote religie, dat wereld-wijd en wereld-open is, steeds samenschrompelde tot de vrome bedrijvigheid der kleine religie. Is dat niet een tragisch misverstand, dat door dat alles God zelf ontkend wordt; en men klaar is met „God"; en... nog nooit den zoom van Zijn gewaad aangeraakt heeft? En dan te bemerken onze ernstige, oprechte verontrustheid! Wij beseffen niet, dat aan de verontrustheid Jeruzalem is ondergegaan. Was het geen aandoenlijke ernst, waarmede men „God" handhaafde tegenover den levenden God, den God der Opstanding? Zou het dan inderdaad erg zijn, wanneer God toelaat, dat kerken en kapellen afgebroken worden, omdat zij niets anders dan pyramiden zijn? Och neen, ik wil hier niets goed praten, en beeldenstorm in bescherming nemen. Maar, waarom zou het dat ook niet kunnen zijn: dat God zelf ruim baan maakt voor Zichzelf en de voorbereidingen treft om binnen te rijden daar, waar wij het zeker niet verwacht hebben, omdat aan dien weg onze kerken en kapellen niet staan? In den raad der Farizeën waren noch opgenomen de wegen waarlangs Christus kwam, noch de menschen in wier huis Hij moest zijn.
Het altaar van den „onbekenden" God is blijven staan, hoewel zeer veel altaren zijn gesloopt. Laat dit altaar ons mogen troosten. Menigmaal is 't ongeweten gebouwd voor den levenden God, al wisten de bouwlieden zelf er dezen naam niet aan te geven. Meer nog: God zelf heeft het menigmaal dezen naam gegeven. De levende God is menigmaal gevonden van degenen die Hem niet

zochten, omdat „God" hun onbekend was geworden.
Zonder dat zij het wisten vermoedden zij reeds dat het gaat tusschen een radicaal pessimisme en een radicaal Messianisme. En dit vermoeden, dat een mensch dringt naar den rand van zijn leven, juist dit kon menigmaal de aanleiding zijn, dat God sprak: „Zie, hier ben Ik."

'k Schreef, dat in onzen tijd velen zich schijnbaar vereenigen in den roep om den levenden God. Onder hen willen ook grootendeels behooren zij die, teruggekeerd van de levensvreemde formule, den totalen mensch en het totale leven hadden te erkennen en roepen om „leven". Het irrationeele brak door in de verstarde wetenschap-heerschappij. Nietzsche, gebonden en verscheurd, gezegend en gepijnigd door de irrationeele machten van 't leven, treedt met het „onbekende" leven buiten het hecht gebouw der bekende wetenschap. Bergson stelt de spontaneïteit van het scheppende leven tegenover positivistische levenskennis; intuïtie tegenover begrip; en dat op het terrein zelf der universiteit. Klages gaat verder en omschrijft den geest als tegenstander der ziel. Hier neemt het irrationeele wraak op 't meten en tellen en wegen; en zelfs de philosophie des levens ontkomt er niet aan. Een cultus van het leven zelf.
Op het terrein van het religieuze leven vloeide telkens weer de erkenning van het irrationeele leven uit in de belijdenis van den irrationeelen God; daarbij vaak bepaald door het prachtige boek van Otto: das Heilige; gedrukt en herdrukt in vele talen. Vaak echter komt het niet verder dan een leege vereering van mystiek van den tweeden rang. De wegen waarlangs men gaat naar den tempel van het irrationeele, zijn niet meer in kaart te brengen door hun veelheid en verwardheid.
Daar zijn er, die zich ongetwijfeld niet mee laten nemen door deze devalorisatie van de ratio; die, verlaten door hen die den geest schuldig stelden voor het verlies van het „leven", blijven aandringen op critische bezinning en doodsbenauwd zijn voor deze kortsluiting op intellectueel terrein. Voorloopig wordt hun stem nauwelijks gehoord; en de eene irrationeele grootheid na de andere treedt met breed gebaar en verlossende zekerheid in de rijen der teleurgestelden in de rede.
Zou het nu inderdaad niet zoo zijn, dat de boodschap van den levenden God, vooral wanneer er bij gezegd wordt: geen Kirchen- of Kapellen- of Sektengod, daar werkelijk begrepen wordt? Is de poort van het irrationeele een goede ingang voor deze boodschap?
Wat is er in den loop der jaren al niet geprofiteerd van de verlegenheid en zwakheid en onzekerheid van anderen. Wanneer er zich maar ergens een opening vertoonde bij den ander, stond men er te dringen met zijn boodschap onder het zeggen, dat die boodschap nu juist datgene is waarnaar eigenlijk gezocht werd; en .... 't zou ook toegegeven moeten worden, dat het zoo is, wanneer de zoekers zichzelf maar doorzagen.

Wil ook de boodschap van den levenden God hier werkelijk het irrationeele meer au sérieux nemen dan het rationeele? Verwacht deze boodschap, dat hier het binnengaan wel heel veel makkelijker zal zijn? Dat men in dit milieu elkander veel spoediger herkennen zal? Gelooven wij inderdaad, dat wij daar, waar het irrationeel toegaat, dichter genaderd zijn tot den levenden God? Dat de gescheidenheid slechts een kwestie is van woorden? Het schijnt zoo. Hoe vaak komen wij niet op 't onverwachts uitdrukkingen tegen die herinneren aan het gesprek met en vanuit den levenden God, en die toch slechts een manier zijn om het irrationeele te omschrijven. Stellig, er kan een ontmoeting plaats hebben, geheel ongedacht. Maar heel vaak stellen wij ons van de ontmoeting veel te veel voor. Irrationeel en rationeel is een tweelingpaar, met dit verschil, dat de een op den dag en de ander in den nacht is geboren. Om den levenden God zelf te kennen, hebben beiden evenveel genade noodig.

De grootste verlegenheid ontstaat daar waar men het in naam en toenaam schijnbaar eens is; waar toonval en woordgebruik elkander vrijwel dekken; waar wij, onder het gesprek door, elkander telkens verzekeren, dat wij het toch eens zijn met elkander; waar zelfs niet een vermoeden van een vermoeden opkomt, dat het toch mogelijk is, dat God ons zou kunnen gescheiden houden. Natuurlijk, er zijn ook bijkomstige verschillen. En wee den oneerbiedige, die het bijkomstige centraal durft stellen. Want waar bij de bijkomstige verschillen niet onmiddellijk de middelmuur des afscheidsels afgebroken wordt, daar kunnen wij er van verzekerd zijn, dat wij gepleisterde graven bouwen. Maar .... laat dat ons toch niet afhouden van een der beklemmendste waarheden, dat wij toch, inderdaad, door God van elkander gescheiden kunnen zijn; en hebben te zijn. Wat trouwens uit het gesprek en geschrijf over en weer steeds blijkt. Natuurlijk zit er iets van gewrongenheid in al die accenten die dan gelegd worden. Zeer zeker doen wij, menschen, elkander over en weer daarbij tekort. Maar even zeker is het, dat het van groote liefdeloosheid zou getuigen, wanneer wij elkander niet opmerkzaam zouden maken op de ontstellende mogelijkheid, dat ons niet verstaan van elkander teruggaat op ons denken en spreken en schrijven over God. Het is mogelijk, dat men over en weer uitgaat van God-in-Christus; ja, staat binnen het verband van één en dezelfde kerk; belijdt in dezelfde woorden; bidt in dezelfde woorden en toch..... gescheiden is. En nu moge het schijnen geheel terug te gaan op een ondragelijke arrogantie; nu moge het geheel ons huiveringwekkend apodictisch voorkomen, toch willen we ook dit tot uitdrukking brengen in het beroep op den levenden God. Immers, wanneer wij hier zoo met nadruk zeggen: de levende God, dan beteekent dit een zeer groote reserve tegen een omschrijving van God als „aeterna veritas"; zooals Augustinus Hem omschrijft: „zie hoe groote ruimte in mijn geheugen ben ik doorgegaan U zoekende, Heere, en daarbuiten heb ik U niet gevonden. Immers ik heb niets omtrent U gevonden, dat ik mij niet herinnerde, sinds ik U

leerde kennen. Want waar ik de waarheid vond, daar vond ik mijn God, de Waarheid zelve." Dan is het zeer groote reserve tegenover dien geheelen gedachtengang van: herinnering-waarheid-Waarheid. Reserve tegen dien natuurlijken onderbouw. Reserve tegenover dat algemeene waarheidsbegrip. Dan beteekent het reserve tegenover „God" als regulatief principe onzer rede en als „moralisch-gesetzgebendes Wesen ausser der Welt" (Kant). Reserve tegenover „God", wiens oordeelen samenvallen met onze gewetens-oordeelen. (Tenzij wij 't geweten omschrijven als „bewustzijn, dat aan godsdienst en zedelijkheid voorafgaat", en het een zetel geven „misschien beneden den drempel van het zedelijk bewustzijn" (Noordmans)). Reserve tegenover „God", aan wien 't niet zou zijn toegestaan het ethische op te heffen en iets te vragen, zonder dat Hij het verantwoordt tegenover ons geweten en rede en godsdienstige maatstaven (Kierkegaard over Abrahams offer). Reserve tegenover „God", die denzelfden kijk heeft op goed en kwaad als de Christelijke persoonlijkheid en waarbij vergeten wordt, dat het booze op een wijze menigmaal in Gods gezelschap voorkomt, die aan ons zedelijk denken vreemd is; en dat het van een te groot formaat is dan dat het in onze moreele beseffen kan ingevoegd worden. Reserve tegenover „Gott als Nachbar", dien wij zoo dichtbij voelen, dien wij hebben en zoo in ons beleven; die ons zoo innerlijk verwant is; die als een levende stroom ons draagt en vervoert. Zooals bijv. Spinoza het uitdrukt, dat wij ons onmiddellijkerwijze van onze eeuwigheid bewust zijn. Of zooals Goethe: „lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnte uns Göttliches entzücken?" (Al hebben wij goed te weten, dat hiermee niet 't laatste woord over mystiek en over ervaring is gezegd. Waarom immers zou het den levenden God niet kunnen behagen, ons ook „ervaring" te schenken?) Reserve tegenover „God", dien wij, zoo gewoon, zoo huiselijk weg, „in elk blommeke zien bloeien", en in elke schoone beweging aanbidden; zelfs al geven wij toe, dat het schoone ook zijn kan „des Schrecklichen Anfang" (Rilke). Reserve tegenover „God", die toch weer op de een of andere wijze, door ons, aan „scheppingsordinantiën" wordt gebonden, wier herstel in Christus wordt bedoeld; of die hebben te dienen als remedium peccati, en daarom inordening eischen van het nieuwe leven, en wier miskenning een verloochening der gehoorzaamheid aan Gods gebod inhouden zou. Reserve tegenover „God", die begrepen zou kunnen worden uit eenige analogie met wat ook, behoorend tot de schepselmatige orde. Reserve tegenover „God", dien wij, vroom en vroed, verbonden hebben aan de geschiedenis des vaderlands; opgenomen in twee- of drievoudige verbonden, denweke wij bewierooken met het: „wij zijn toch Uw volk"! Reserve tegenover „God", op Wien beslag is gelegd door allerlei programma's; door beginselen; door bepaalde overtuigingen ten aanzien van nationale en internationale, sociale en economische vragen. Reserve tegenover „God", die onze belangen heeft te dienen, en wiens dienst wij „zegen" noemen. behalve wanneer 't getij tegen is; dan heet het, heel neutraal: „malaise". Reserve

tegenover „God", die voor en na onze vergaderingen wordt aangeroepen, om zwijgend getuige te zijn bij onze plannen; ontwerpen; hanteeren van tactiek en reclame. Reserve tegenover „God", die de beschermer is van onze welvaart en handhaver onzer onafhankelijkheden. Reserve tegenover „God", van Wien wij onderstellen, dat Zijn werk toch wel zeer gebaat zou zijn met een kerkelijke cultuur. Reserve tegenover „God", dien wij wel beter meenen te kunnen aangeven, wanneer wij bij voorkeur Zijn Almacht naar voren brengen, wellicht met begrippen die aan willekeur doen denken; of Zijn heiligheid op een wijze, dat deze geheel samenvalt met de diepste onkenbaarheid. Reserve tegenover God, over Wien wij 't liefst, vooral tegenwoordig, in paradoxen schrijven; over Wien wij nu dialectisch spreken, met begrippen die wij kritisch onderzocht hebben. Reserve tegenover „God", die als Deus ex machina indaalt waar de philosophie, onder den doem van haar ontoereikendheid, in een machteloos zwijgen neerligt. Reserve.....

Deze enkele aanduidingen roepen velerlei op. Hoe hebben wij niet geroepen, dat met dit alles aan de waarheid tekort gedaan wordt; dat hiermede halve waarheden worden verkondigd! Hoe is er gesproken over den „Mohammedaanschen god", die hiermee opgeroepen werd. Hoe is er niet geprotesteerd in naam der kenbaarheid, met behulp van Oud- en Nieuw Testament. Een trieste strijd, ook omdat wij niet de garantie hadden nu alles zuiver te zien en duidelijk te zeggen.

Al slaan woorden wonden, tegelijk zijn zij toch ook weer zoo machteloos. De bedoeling der reserve echter is steeds commentaar te geven op 't woord van Jesaja: „Voorwaar, Gij zijt een verborgen God; Gij, God Israëls, Gij, Heiland" (45 : 15). Alle klemtoon op verborgen, zonder te ontkennen dat Hij Zich verbonden had aan Israël; en Heiland is en blijft per saecula saeculorum.

Strijden over God! Kan 't erger? Maar ook, kan het vermeden worden? Noodeloos aan elkander voorbijgaan mogen wij zeker niet. Er is ons zooveel genomen in de laatste jaren! Het dwingt ons om stiller, bescheidener te worden; en om aan elk spreken een luisteren vooraf te laten gaan.

* * *

Die ontkenningen van zooeven willen niet zijn een ontkenning der daarin genoemde waarden voor ons leven. Waar het om gaat is, dat zij niet diezelfde bindende waarden hebben voor God. Zij zijn ook niet het gebaar van iemand, die afscheid neemt en met „zijn" God verdwijnt. Integendeel, zij willen zijn een roep aan ons allen om niet uit den brand van nu, toch onze bezittingen, waaronder onze afgoden, in veiligheid te brengen. 't Zou toch kunnen zijn, dat wij zijn als de Israëlieten: wij gaan door met offeren, terwijl het ééne, laatste offer is gebracht. Offers in de ruimte! Daarom willen wij elkander niet ontmoedigen door ons, in het beklemtoonen van het neen, steeds verder van elkander

te verwijderen. Integendeel, wij willen elkander herinneren aan dat „meer nog" van den Bijbel; aan het „veeleer" van den levenden God. Waarom zullen wij ons zoo met hand en tand vastklemmen aan de hoornen van het altaar van den „bekenden" God, zooals Jobs vrienden, zooals de Farizeën, vroeger en nu? Waarom niet erkennen, dat 't alles schreeuwt naar God, den levenden God. En werkelijk niet naar onzen God, dien wij met onze spitsvondigheden bewijzen en uitbeelden en aannemelijk maken; niet naar onzen vrijzinnigen, ethischen, confessioneelen èn gereformeerden God! Niet naar den methodistischen, niet naar den apostolischen, niet naar den eschatologischen, niet naar den voorzienigen God; en niet naar dien der „una sancta"! Dat alles is de levende God; en is het toch weer niet! Omdat Hij met die allen in verbinding wil treden; zonder echter ooit bezit te worden; en zich zelf die praedicaten geeft met de weigering dat wij deze Hem zullen uitreiken.

Wie is Hij dan, de levende God zelf? De titel van dit opstel vraagt om antwoord. In den Bijbel komen wij telkens woorden en gedeelten tegen die probeeren het te zeggen. Op die plaatsen treffen wij aan de onvoleindigde zinnen. De meest omvattende woorden worden aan elkander geschakeld. Volzin gestapeld op volzin. „Wat geen oor heeft gehoord." 't Is een spreken in nieuwe „talen" en geen tolk kan 't geheel achterhalen.
Iets om aan te duiden. 'k Denk nog eens aan Job. Wanneer allen zwijgen in dat boek, gaat God spreken. Dat is 't spreken van God, den levenden God, bij Wien Job van „God" in appèl ging. Er is een koper-gravure van William Blake, die het verduidelijkt. Gods vinger wijst er op naar beneden. Die vinger zegt: ziet! Wij ontwaren daar de diepten, de benedenste deelen der aarde; en daarin schrikwekkende gedrochten: op de aarde het nijlpaard, er onder de leviathan, de monsters. Terwijl God spreekt, heft ook de leviathan zijn kop op. Job volgt, bevend en verbaasd, teruggeworpen op zijn roepen, de richting van Gods vinger. „Zoudt gij deze monsters ook geschapen hebben, Job?" En Job weet, in zijn plan zou dat niet voorgekomen zijn; daarin zou geen enkel gedrocht zijn; ook niet een kleiner gedrocht. Job zou een harmonische wereld gemaakt hebben, in harmonie met het oneindige, die getuigenis aflegt van Zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, zooals wij ons dat voorgesteld hebben! Neen, zulk een schepper ware hij niet geweest. En toch .... nijlpaard en leviathan kunnen hem troosten. 't Belet hem voorgoed te willen leven in een geconstrueerde wereld. Neen, monsters en zee en bergen en heide en meer: zij zijn er, maar kunnen niet zeggen waarom. De waarde-bepalingen blijven in gebreke. De glans van Gods werk is niet alleen betooverend. Schepping is nog iets anders dan de bekende scheppingsorde. En de aanwezigheid der schepselen maakt ons geen excuus voor hun aanwezigheid. Iedere recapitulatie-theorie wordt door het monster omvergeworpen. Ieder bewijs voor God uit de schepping leidt tot misverstand.
Een andere zijde. 't Moet voor ons begrijpelijk zijn, dat Christus stond tusschen

aanbidding en ergernis. Of ergert het ons niet, dat de brave oppassendheid van den oudsten zoon uit de gelijkenis van den verloren zoon tot het eind toe buiten waardeering blijft? En dat alle belangstelling en dank en vreugde uitgaat naar dat aangespoelde wrak, dat „zoontje"? Ergert het ons niet, dat Lazarus, zonder dat wij al te veel bemerken van zijn vroomheid, verhoogd wordt tot in Abrahams schoot; en de rijke man, die leefde zooals er tientallen rijken leven, zonder dat er meer over gezegd wordt dan dat hij het goed ontvangen heeft in zijn leven, in de „hel" verdwijnt? Ergert het ons niet, dat in de gelijkenis van de arbeiders in den wijngaard allen hetzelfde loon uitbetaald krijgen, in strijd met iedere gedachte van sociale gerechtigheid? Ergert het ons niet, dat Jezus, wanneer Hij het paradijs binnentreedt, dat doet in gezelschap van een moordenaar, terwijl er niet eens bij gezegd wordt of hij zijn schuld had willen belijden ten aanzien van zijn slachtoffers? Het Evangelie is als een zon die opgaat over goeden en boozen, nadat zij, gelijkelijk, naast elkander geplaatst zijn. Het Evangelie mist een ethische waarden-schaal. Maat en getal zijn er vergeten. Het zeventig maal zeven maal maakt berekening onmogelijk. En dan te bedenken, dat dit alles aan 't kruis voor goed verkondigd wordt! Het Evangelie dwingt ons uit te gaan van de prioriteit van Gods liefde, die alleen grond heeft in God zelf. Ons mogelijk en onmogelijk is niet meer toepasbaar. Onze voorbereiding tot 't ontvangen dier liefde heeft geen enkele garantie. Maar ons leven heeft evenmin een alles onmogelijk makende belemmering. En den prediker dwingt het 't woord van Blumhardt als het apriori van alle prediking te laten gelden: „Ihr Menschen, seid Gottes." Niet om de wereld hiermee haar billijke erkenning te schenken. Niet omdat alles toch niet zoo erg is. Niet omdat het de taak van God is om te vergeven; niet omdat het Vaderschap Gods een afgeleid beeld van een menschelijk vaderschap is. Maar omdat het God behaagd heeft wereld en mensch op te roepen tot Zijn Koninkrijk en Heerlijkheid.

Tenslotte nog dit. Leven uit en met den levenden God is doortinteld van een levende hoop. 't Is zoo, de verwarring is groot. Kansloos schijnt alles, tenzij wij iedere verlegenheid ommunten tot een kans. Is 't leven een chaos? Is 't een zinloos spel? Een sprookje, verteld door een nar? Onder dat alles door zuchten wij, bezwaard zijnde. Ons denken beweegt zich in analogieën en paralellen: zoo trachten wij een zin te ontdekken door vergelijking en terugdenken. Wij probeeren een beweging te begrijpen door haar telkens te laten stilstaan en te ondervragen. Wij trachten den zin van het worden te vatten om aan de werkelijkheid der ver-wording te ontkomen. Wij zoeken naar een plaats buiten de geschiedenis om haar te over-zien; en vergeten dat wij er middenin staan en dat zij zich voltrekt aan ons. En de Schrift herinnert er ons aan, dat het onmogelijk is, den zin der geschiedenis te ontdekken en wijst er op, dat voor ons, onder 't licht der openbaring, er alleen „teekenen der tijden" zijn. En de teekenen der tijden zijn teekenen van het oordeel, en prediken over het einde. Slechts opstanding is het werkelijk einde. Wie het verstaat wordt teruggezet in het heden; en weet

alleen ziende te zijn in het „Gebot der Stunde", blind voor de toekomst. Temidden der vragen weet deze mensch, dat de levende Heer meegaf zijn belofte van aanwezigheid alle de dagen tot de voleinding der wereld; en dat de levende Heer Hij is, die alle dingen nieuw maakt.
Hiermede is niet alleen teruggedrongen de „bekende" God, wiens gangen zijn af te lezen in het gebeuren en in het gebeurde; Wiens woord samenvalt met wat geschiedt; Wiens wil kenbaar wordt in den wil van het volk; Wiens plan tot uitdrukking komt in de noodzaak van het oogenblik. De zin der geschiedenis blijft verborgen. Alleen wie terug zou kunnen gaan achter het: „in den beginne" van Genesis en leven zal nà het: „zie, Ik kom haastelijk" der Openbaring, die zou genaderd zijn tot de mogelijke oplossing. „Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an".(Rosenzweig). En alle beschouwing die behalve de vraag naar den zin der geschiedenis, ook een antwoord gereed heeft, tracht ten slotte „die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen." Het is het angstig en heimwee-vol trachten tusschen „Paradise Lost" en „Paradise Regained" (al zouden wij zeggen dat het einde verheerlijking der Schepping zal zijn, dan nog weten wij niet welke de zin is van weg, van omweg, van doorweg).
Dit is geen verwijzing naar het „Lot". Het lot heeft geen woord; verstaat ook geen woord. 't Verstaat geen gebed en is doof voor het: „Amen, kom Heere Jezus!" En het is dit gebed wat 't duister op doet klaren en in welks licht de heldere gedachten verduisteren. Het betrekt de vreemde, rijke raadselachtigheid der geschiedenis samen onder „de tegenwoordige eeuw" en belijdt te verwachten „de toekomende eeuw." De ordeningen van het menschelijk leven dragen allen het karakter van nood-verordening; zij dragen het leven met zijn herinnering aan het paradijs en zijn heimwee naar het Godsrijk. Zij kunnen ons troosten door de gedachte dat ook zij uitdrukking zijn van Gods verbond.
't Zal ons niet meer mogelijk zijn dit eschatologisch besef uit te breiden tot Christelijke wereldbeschouwing. 't Begrip der continuïteit, waar ook aangewend, zal telkens verraad plegen. 't Bestaande zullen wij met kritische reserve hebben te erkennen en te ontkennen. Van belang en orde zullen wij niet onze afgoden maken. Den staat hebben wij — hoe lang nog? — als vreemde tyrannie, onderworpen te zijn, juist omdat hij behoort tot het terrein der zonde.

't Geheel is wel goed aan te geven met dat woord van den priester-profeet, Ezechiël: „Gij nu, o mijn schapen, schapen mijner weide! gij zijt menschen, maar Ik ben uw God, spreekt de Heere Heere" (34 : 31). Menschen! Dat beteekent afstand. Dat omschrijft alle verlegenheid. Dat laat zich niet in met bespiegeling over het „beeld Gods" in den mensch; en geeft geen vermoeden dat een „aanknoopingstheorie" veel kans heeft. Mensch; volledig: mensch, zonder dat er iets op afgedongen wordt. Deze mensch straalt niet in den glans zijner beloftevolle humaniteit. De goddelijke vonk is er wel gebluscht. En

dan... nochtans, desniettegenstaande — en dat is het zich betuigen van den levenden God! — Ik ben Uw God; en gij zijt mijn schapen. Een wending, in en uit en tot God alleen. Om Zijnentwil deze verkorenheid tot schapen. Niets drukt beter dit „Leven" uit dan dat onafleidbare, onverklaarbare: „Ik ben Uw God." En meegenomen op de hoogten en in de diepten van het „Leven", ontdekken wij dat het geheim, deze „verborgenheid" van dit „Leven" Liefde, ontfermende, uitverkiezende Liefde is; dat Liefde het wezen is van Gods ondoorgrondelijke bemoeienis. Een Liefde, die de kennis te boven gaat; maar toch in de bekende maten van hoogte, lengte, breedte en diepte, ons leven overdekt. De openbaring Gods is de verlossing Gods; en de verlossing Gods is de barmhartigheid Gods. Deze zonsopgang in de hoogte is niet-gekend in zijn oorsprong; niet-gekend in zijn omvang; niet-gekend in zijn ondergang en opgang aan het „einde". Omdat deze verlossing te veel, te groot, te wijd, te diep is. „Onbekend" door een raadselachtig te veel: een goedheid, die het al te boven gaat en die ons dwingt om, geloovig, mensch en wereld in 't licht dezer goedheid te zien, te aanvaarden, te dragen en op te dragen.

Schestow heeft een prachtig boek geschreven over Tolstoï en Nietzsche: over Tolstoï, wiens „God" samenviel met „het goede", wat hij gediend heeft; over Nietzsche, die aan de hand van zijn leven tot de ontdekking kwam, dat „God" en wat wij menschen verstaan onder „medelijden", niet samenvallen. Aan 't eind zegt S.: „man soll das suchen was *höher* ist als das Mitleiden, höher als das „Gute": man soll Gott suchen." Hooger dan de „bekende"! Wanneer wij daar gekomen zijn, waar dat „hooger" begint, dáár wil het Evangelie van den levenden God gelezen worden, wiens goedheid alle tekort ten aanzien van „het goede" genadiglijk omgeeft, terwijl Hij dieper weet heeft van ons tekort dan wijzelf; „en die in Christus mede-lijdt en in „doodsstrijd" is tot het einde der wereld" (Pascal), totdat alles tot één vergaderd is in Christus, beide dat in den hemel is en dat op de aarde is." Aan Hem, Hem alleen, zonder eenig voorbehoud en eenige beperking, hebben wij af te staan de potestas clavium. Wij mogen echter verkondigen dit Evangelie, dat de deur van het vaderhuis van binnen uit opent; en noodigt, noodigt ook hen die 't zichzelf niet waardig achten.

DENKEN IN FILOSOFIE EN THEOLOGIE

DOOR Dr. A. E. LOEN

DENKEN IN FILOSOFIE EN THEOLOGIE

Zeer klaarblijkelijk meldt zich in deze verbinding van begrippen — filosofie en theologie als gebieden van het denken — de onrust aan van een probleem. Een probleem, even oud als filosofie en theologie zelf, omdat het aan beide inhaerent is. Willen wij het nader ontwikkelen, dan is daartoe noodig, niet te blijven staan bij den toevalligen historischen uitgroei der beide wetenschappen in kwestie, doch te vragen naar de kern, waarom het in elk ervan gaat en van waaruit elk steeds een noodzakelijke aangelegenheid van het menschelijk denken geweest is en dit blijft.

Theologie dan is niet in de eerste plaats wetenschap van het oude of nieuwe testament, niet geschiedenis van dogma of kerk of ook phaenomenologie van den godsdienst doch — in en door al deze en andere theologische vakwetenschappen — wetenschap der *openbaring*. In tegenstelling daartoe zouden wij filosofie, eveneens in tastende aanduiding, kunnen noemen: de *autonome* grondwetenschap. De vraag naar de mogelijkheid van een samengaan van autonomie en openbaring is het dus, die zich in de onder-schikking van filosofie en theologie onder de ken-functie van het „denken" aankondigt.

In de geschiedenis van dit probleem komen drie hoofdpunten naar voren, welke bepaald worden door even zoovele opvattingen der openbaring, n.l. als begripsopenbaring, gevoelsopenbaring en persoonsopenbaring.

Openbaring is opgevat geworden als bovennatuurlijke mededeeling van in begrippen gekleede waarheid — begripsopenbaring. Autonoom denken en openbaring, dus filosofie en theologie, werden dan betrokken op een tweeheid van begripsinhouden. Hun antagonisme of harmonie hing af van de tegenstrijdigheid of overeenkomst der correspondeerende begripssferen, met als uitersten scherpe tegenstelling en identiteit. In beide gevallen echter kwam hun onderlinge zelfstandigheid in het gedrang. De inhoud der openbaring was immers qua begrip gelijksoortig met den door het „natuurlijke licht" kenbaren begripsinhoud; en nu eischt eenerzijds het autonome denken elk begrip voor zich op, wat het ook krachtens zijn eigen wezen doen moet, daar het zich door elke begrenzing, indien deze binnen het gebied der begrippen gesteld wordt, bedreigd weet; terwijl anderzijds geheel hetzelfde voor de openbaring (als begripsopenbaring) geldt.

In een andere belichting kwam de verhouding van autonoom denken en openbaring door de opvatting der laatste als gevoelsopenbaring. Door de toewijzing aan een andere ken-functie scheen de zelfstandigheid der openbaring tegenover het redelijk inzicht gewaarborgd. Evenwel slechts schijnbaar. Gevoel heeft namelijk redelijke doorlichting noodig, en indien deze eruit geweerd wordt, blijft

slechts een onuitsprekelijk X over, welks onbestemdheid het zeer ten onrechte als drager van openbaring kwalificeert.
Werden begripsopenbaring en gevoelsopenbaring gecoördineerd met het autonoom denken, anders is het met de persoonsopenbaring gesteld. Hier kan hoogstens van subordinatie van het autonoom inzicht onder de openbaring sprake zijn. Daarentegen gaan, wat de objectiviteit der openbaring betreft, begrips- en persoonsopenbaring samen tegenover de gevoelsopenbaring. De persoon van den Heiland wordt nu de openbaring Gods. En ook nu moge, met allen schroom, welken schrijver dezes, die allerminst waant, in dezen „klaar" te zijn, past, de uitspraak gewaagd worden, dat hier opnieuw het probleem der verhouding van autonomie en openbaring acuut wordt. Althans, indien het begrip „persoon" hier den inhoud heeft, dien het modern personalisme eraan toekent. Immers, zoowel indien deze persoonsopenbaring in religieus-humanistischen zin wordt opgevat als wanneer men den orthodox-reformatorischen inhoud niet wenscht prijs te geven, wordt toch steeds een menschelijk divinatievermogen ondersteld, welks afbakening tegenover het autonoom inzicht de grootste moeilijkheden oplevert.
Of is deze afbakening hier juist niet op haar plaats, en is hier dus het aloude probleem waarvan sprake was op gelukkige wijze opgelost? — Er is al eens een periode in de geschiedenis geweest, waarin het opgelost scheen, toen echter niet van de theologie, doch van de filosofie uit. Doch dit antecedent moge tot waarschuwing strekken. Het was in de tweede helft der negentiende eeuw. Toen beschouwde de filosofie de orthodoxe theologie als een overwonnen fabel, en zichzelf als meester van het terrein. Doch eigenaardig: juist op het oogenblik, dat het probleem der verhouding van filosofie en theologie door eliminatie van de laatste was „opgelost" en de begripsinhoud der filosofie als de eenig juiste werd gezien, stierf de filosofie bijna een natuurlijken dood door atrofieering. Zou misschien de „dialectiek" van „filosofie" en „theologie" de levenswortel uitmaken van beide denkrichtingen?
Inderdaad is het deze gedachte, die ik wil trachten, hier nader uit te werken en toe te lichten. Deze hypothese der dialectische verhouding van filosofie en theologie dringt zich vanzelf op bij een, zij het meer historisch dan wel meer systematisch gericht onderzoek naar de verhouding van beide denkrichtingen. Beide kunnen krachtens hun wezen niet bij voorlaatste vragen blijven staan, doch moeten de laatste vragen stellen. Deze laatste vragen kunnen echter onmogelijk twee verschillende antwoorden, een van „filosofischen" en een van „theologischen" aard, toelaten. Indien dus het denken ten aanzien van de laatste vragen in een directe, ondialectische verhouding tot de waarheid staat, zullen filosofie en theologie òf in den kern identiek moeten zijn, òf een van beide zal ten gunste van de ander het veld moeten ruimen en als een verzoeking van het denken gebrandmerkt moeten worden — de filosofie als ongeloof of de theologie als bijgeloof. Nu is zoowel de identiek-stelling van autonomie en

openbaring als de eliminatie van de een of de ander te verwerpen, en daarmee de praemisse hunner ondialectische verhouding.
Weliswaar is een dergelijke, naar den vorm tamelijk scholastische redeneering weinig overtuigend, daar de keten der praemissen en conclusies niet sterker is dan haar zwakste schakel. Niet meer dan een eerste invoering der te onderzoeken gedachte was dan ook bedoeld. Gaan wij echter nu meer positief na, wat het doel en de aard is van het denken in filosofie en in theologie.
Dan kunnen wij er niet aan ontkomen, de diep-filosofische vraag te stellen: wat hebben wij onder „denken" te verstaan — en ons daarmee te begeven op het terrein der filosofische wetenschap. Nu staat de discussie van dit grondprobleem nog steeds in het teeken der neo-Kantiaansche strooming in de wijsbegeerte. Deze heeft n.l. een afgeronde kentheorie voortgebracht, die wat systematische volledigheid en geslotenheid betreft nog door geen enkele der nieuwere onderzoekingen geëvenaard wordt, zoodat elke poging, de grondslagen der kentheorie nieuw te leggen, toch polemisch aan dit systeem gebonden blijft.
Als wij nu trachten, het in onzen samenhang wezenlijke der neo-Kantiaansche kentheorie kort te formuleeren, wordt deze poging bemoeilijkt door de omstandigheid, dat deze weer een dubbele uitwerking heeft gevonden, n.l. in de lijn Windelband-Rickert-Lask c.s. en in de lijn Cohen-Natorp-Cassirer c.s.
Rickert onderscheidt het denken als empirische, tijdelijke, psychische realiteit van den objectieven geldingssamenhang als tijdlooze waarheid. De eerste is het object der empirische psychologie, de laatste het object der transcendentale logica. De tragiek van elk dezer beide wetenschappen is, dat zij datgene, waar zij eigenlijk op uit zijn, n.l. het denken als het grijpen der waarheid door het denkend subject, juist tengevolge der bovengenoemde noodzakelijke elementaire onderscheiding niet kunnen vinden. Want het denken in zijn voltrekking (als grijpen der waarheid) is vóór-theoretisch, ligt dus vóór die onderscheiding in psychische realiteit en objectieve waarheid. Een derde wetenschap, de transcendentaal-psychologie, is het, welke naar het denken als actus althans vragen kan. Ook zij kan weliswaar als theoretische wetenschap niet in het vóór-theoretische afdalen; doch wèl kan zij het empirisch-reëele denken op den objectieven geldingssamenhang betrekken, en onderzoeken, in hoever de laatste aan het eerste zin geeft.
Gaan wij nu na, in hoever dit alles in de andere tak der neo-Kantiaansche wijsbegeerte (Cohen c.s.) zijn parallellen heeft, dan blijken er niet onbelangrijke verschuivingen op te treden. In plaats van de onderscheiding tusschen denken als psychische realiteit en objectieven geldingssamenhang vindt men hier de onderscheiding tusschen reproduceerend en constitueerend denken. Het is mij niet bekend, of deze termen bij de hier bedoelde filosofen ergens voorkomen; maar ik meen, hun uiteenzettingen wel zoo te mogen weergeven. In de plaats van den „objectieven geldingssamenhang" bij Rickert treedt hier dus het con-

stitueerend denken. Deze verandering in terminologie wil aanduiden, dat Cohen c.s. de sfeer der objectieve waarheid niet als een in tijdlooze voleindiging in zich rustende structuur zien, doch als proces, dat in het reproduceerend denkproces wordt nagedacht — vandaar, dat wij hier ook in de objectieve sfeer van „denken" kunnen spreken. Natuurlijk is overigens met dit proces-karakter der objectieve waarheid niets tijdelijks bedoeld; wij bevinden ons hier in het gebied van het transcendentale, dat vóór de werkelijkheid en daarmede vóór den tijd ligt, en dien tijd eerst mogelijk maakt; doch juist daardoor mogelijk maakt, dat het zelf het karakter van een proces vertoont. Wat onder zulk een transcendentaal, vóór-tijdelijk „proces" te verstaan is, leert de analyse der mathematisch-fysische wetenschappen, naar welke deze kentheorie dan ook vooral georiënteerd is. In dit constitueerend denken nu wordt de werkelijkheid geconstitueerd; die werkelijkheid kan dus niet als voleindigden kosmos gedacht worden, maar steeds alleen als voorloopige pleisterplaats in het proces der objectiveering.

Wat verstaat dus de neo-Kantiaansche kentheorie onder „denken"? Gemeenschappelijk voor beide genoemde richtingen geldt, dat het denken begrepen wordt vanuit de sfeer der objectief-logische samenhangen, mogen deze nu minder of meer als (transcendentaal) proces gedacht worden. In deze sfeer wordt de werkelijkheid geconstitueerd. Het empirisch denken reproduceert geen werkelijkheid, maar reproduceert (voor zoover hier van reproductie sprake kan zijn) de logische grondvesting der werkelijkheid. Dit logische moge door het alogische begrensd worden, moge dit alogische zelfs als „stof" voor den logischen „vorm" in zich bevatten (Rickert) — zelf is het een homogeen, autonoom en autochthoon gebied. Homogeen, inzoover als in het logische alles met alles samenhangt. Autonoom en autochthoon, in zoover als het alleen uit zichzelf te begrijpen is, en niet rust op nog verder terug liggenden grondslag. De neo-Kantiaansche kentheorie is dus (transcendentaal-) idealistisch. Het denken wordt vanuit de waarheid „an sich" begrepen. Dát het denken eventueel waarheid realiseert, is een grondgegeven, dat niet verder tot probleem gemaakt kan worden. De verhouding van denken en waarheid is direct, „ondialectisch".

Het is duidelijk, dat ten aanzien van het aldus uitgelegde „denken" van een probleem der verhouding van autonomie en openbaring eigenlijk geen sprake kan zijn. Het denken is geheel en al autonoom. Voor zoover ook hier ernstig ernaar gestreefd wordt, ook de openbaring transcendentaal te rechtvaardigen, kan dit slechts zoo geschieden, dat aan de openbaring in het alogische — eventueel supra-logische — een eigen gebied toegewezen wordt. Echter blijft dan toch het „denken in de theologie" weer minstens een logische vormgeving van dit alogische, waarmee de autonomie haar suprematie over de openbaring tegen wil en dank vestigt. De transcendentaal-idealistische grondslag maakt dit onontkoombaar.

Hierin openbaart zich de noodzaak, het begrip „denken" opnieuw aan de orde

te stellen. O.a. door Heidegger is dit geschied. Om diens critiek op het transcendentaal-idealisme te begrijpen, stellen wij de vraag, of dit zijn zelf-gesteld programma ten uitvoer heeft kunnen brengen. Het stelde zich ten doel, het denken in zijn oorsprong te begrijpen, en met het denken het zijn. Dien oorsprong van denken en zijn meende het te vinden in het transcendentaal-logische. Het was daarbij vooral georiënteerd, eerzijds aan het oordeel in het algemeen (Rickert); anderzijds aan de mathematisch-fysische wetenschappen. Komt in deze oriënteering de situatie van het denken tot haar recht? Het transcendentaal-idealisme heeft zich zeer verdiept in den transcendentalen oorsprong van het object; het denkend subject werd begrepen vanuit dit denken van het object, doch als gevolg der genoemde oriënteering heeft het geen oog gehad voor het nog dieper liggende grondprobleem, wat de oorsprong van het denken is in het subject. En toch komt met deze laatste vraag de oorsprong van het denken eerst in het gezichtsveld. Met dit „subject" is niet bedoeld het psychologisch subject; de psychologie is als afgeleide wetenschap niet in staat, oorsprongs-vragen te stellen. Bedoeld is: het subject als existeerend subject. „Existentie" is een zeer specifieke grondcategorie, welke in het transcendentaal-idealisme niet tot haar recht kan komen, omdat dit den oorsprong (van denken en zijn) niet diep genoeg zoekt.

Het denken, als menschelijk denken, moet dus begrepen worden in het kader van een onderzoek naar de menschelijke existentie — van een „existenziale Analytik des Daseins". Daarmee is een programma aangegeven, dat Heidegger dan zeer grondig, zij het dan ook tot nu toe slechts gedeeltelijk, uitvoert. Deze uitvoering hier te bespreken, is onmogelijk en ook onnoodig. De hier volgende opmerkingen maken zich geheel van Heidegger's onderzoek los.

„Denken" is een existentiëele modus. Dus niet: een eigenschap van een „bestaande" existentie. De categorie „eigenschap" is hier n.l. in het geheel niet, de categorie „bestaan" niet in den gewonen zin van toepassing. „Existentie" is, naar reeds werd opgemerkt, een specifieke grondcategorie, minstens even oorspronkelijk als en verschillend van de ding-eigenschap-categorie. „Denken" is een der modi, waarin de existentie zichzelf realiseert. Het maakt deel uit van een complex dezer modi. Men zou het misschien kunnen omschrijven als: methodisch gerichte existentiëele bewustwording — doch dit zou niet meer zijn dan een formule, welke interpretatie een volledige uiteenzetting zou vereischen der bepalingen als wereld, gemeenschap, dood, schuld, tijd (vgl. Heidegger) welke in de grondcategorie der existentie liggen opgesloten. Aangezien hier een grondcategorie in het geding is, zou die uiteenzetting niet kunnen bewijzen, maar slechts kunnen zijn wat het woord aanduidt: uit-een-zetting, explicatie, ontvouwing. Daarmee is overigens allerminst bedoeld, dat schrijver dezes in staat zou zijn, bedoelde uiteenzetting te geven.

Hier moge volstaan worden met dit trouwens zeer fundamenteele: existentie is schepsel-zijn. Hier ligt de grond der wonderlijke dialectische tegenstelling, o.a.

die van volkomen zelfstandigheid en volkomen afhankelijkheid, welke in de existentie liggen opgesloten. Schepping is immers niet een mythisch in het leven geroepen zijn in het begin der tijden, waarna het eenmaal geschapene dan vanzelf voortbestaat. Schepping is dit, dat God zich partij stelt, dat Hij spreekt, vraagt, liefheeft; en als God dit doet, dan is daarmee de situatie „geschapen", die de wederpartij, het antwoord, de wederliefde eischt en ook schenkt, die dit alles nu eischt en schenkt — en wat is deze situatie anders dan existentie? Existentie, die dus in de meest radicale afhankelijkheid van God staat, die immers slechts is krachtens het scheppingswoord van God; en die toch juist op grond van deze afhankelijkheid volkomen zelfstandig is; want als God spreekt, dan eischt de situatie een vrij, zelfstandig antwoord. Deze existentie is, om ook dit onmiddellijk hieraan toe te voegen, niet armzalig-individualistsch. Zij is gemeente, die zich in gehoorzaamheid realiseeren kan, dan wel in zondig individualisme zich kan afzonderen; en daarbij toch (nieuwe dialectische tegenstelling) in de gemeente ook, en even oorspronkelijk, volwaardig enkeling tegenover God.

In het voorgaande ligt opgesloten, dat schepping en openbaring in zeer nauw verband tot elkaar staan. God schept, doordat Hij zich openbaart, zich als God kenbaar maakt. Doch onder een geheel nieuwe belichting treedt dit alles, als wij een nieuwe bepaling onzer feitelijke existentie toevoegen: de zonde. Daardoor verscherpt zich de dialectiek van zelfstandigheid en afhankelijkheid tot de dialectiek van autonomie en openbaring. De eerste dialectiek was een harmonisch in-elkaar der beide dialectische polen; de laatste een existentieele contradictie.

Immers, een existentiëele contradictie is het, dat het schepsel, dat door Gods openbaring existeert, in zondige ongehoorzaamheid deze openbaring en daarmee zijn eigen existentie teniet doet — en toch niet teniet doen kan. In deze contradictie zijn alle existentiëele modi betrokken, ook het denken. Het is op zichzelf teruggeworpen, autonoom geworden; en kan zich toch slechts voltrekken krachtens Gods openbaring, die de existentie en daarmee het denken zelf schept.

En daarmee — om op ons punt van uitgang terug te komen — is de situatie gesteld voor het „denken in filosofie (autonoom denken) en theologie (denken der openbaring)". Beide denkrichtingen onderscheiden zich in principe niet door hun inhoud; het gaat steeds om dezelfde „laatste vragen". Hun verschil ligt veel dieper: in de existentiëele dialectiek van autonomie en openbaring. In de splitsing der grondwetenschap in filosofie en theologie komt de existentiëele breuk aan de oppervlakte — en tevens wordt zij door deze splitsing gecamoufleerd. Gecamoufleerd, doordat elk der beide wetenschappen zich een eigen stof-gebied heeft uitgezocht, waarop zij zich schijnbaar kon afzonderen. Maar hieruit volgt ook, dat filosofie niet zuiver autonome grondwetenschap kan zijn, theologie niet zuiver wetenschap der openbaring. Als het mogelijk was, elk der

beide dialectische polen zuiver op zichzelf tot object van een wetenschap te maken, zou juist van hun onderlinge dialectische verhouding geen sprake kunnen zijn. In de filosofie zelf komt dus de genoemde dialectiek ook tot uiting, in de theologie eveneens.

Is het echter noodig, bij deze dialectiek te blijven staan? De openbaring werd in nauw verband gebracht met de schepping; doch is er naast deze openbaring der schepping ook niet een openbaring der verlossing, der nieuwe schepping? En wordt niet in deze nieuwe schepping de existentiëele breuk der zonde weer geheeld, zoodat een vasthouden aan de dialectische verhouding van autonomie en openbaring zou neerkomen op een voorbijzien der nieuwe schepping in de verlossing? Zoo worden wij genoodzaakt, stelling te nemen in deze, in den gejjkten zin zuiver „theologische" vraag. Geen wonder trouwens; het is immers de vraag, welke in het middelpunt staat van dezen geheelen bundel. Het antwoord kan slechts zijn, dat wij hier wandelen in geloof, en niet in aanschouwing. De verlossing is zeker existentiëel-scheppend; maar deze nieuwe schepping blijft verborgen bij God. Het leven hier en nu wordt niet ontrukt aan de dialectiek van autonomie en openbaring. Alleen is die openbaring voller, rijker geworden.

In de openbaring der verlossing beluisteren wij juist Gods bevel, ernst te maken met onze situatie (als enkeling èn als gemeente) en dus: ons niet te onttrekken aan deze dialectiek, die onze werkelijkheid is. Wij worden daarmede ook gesteld voor den plicht, te denken. Dit denken mag nóch zijn wezenlijke autonomie, nóch zijn onontkoombare betrekking op Gods openbaring vergeten. Geen van beide mag het willen ontvluchten. Een vluchten voor de autonomie zou het zijn, te meenen, dat het denken uit zichzelf steeds verkeerd gaat, en wij dus uit de openbaring moeten putten om de waarheid te vinden. Een vluchten voor de openbaring daarentegen de agnostische gevolgtrekking, dat de waarheid onbereikbaar is, aangezien wij immers over Gods openbaring niet beschikken en daar volkomen buiten staan. Het een zoowel als het ander is een miskenning der situatie. Gods openbaring maakt zich niet los van Hem, als een geheel van waarheden, waarover wij zouden kunnen beschikken of die omgekeerd geheel buiten ons zouden staan. Gods openbaring is zijn zich God betoonen. Ons denken is steeds èn autonoom, èn betrokken op deze openbaring. Het heeft deel aan, en staat midden in de paradox der existentie: dat het niet kán zijn en toch moét zijn — een moeten, dat Gods bevel is. Het denken is autonoom, d.w.z. het heeft den inhoud, het doorziet tot op zekere hoogte den samenhang — maar den inhoud, dien het heeft, is het zich toch bewust gekregen te hebben, en niet buiten eigen existentieel toedoen verkregen te hebben, zonder borg, dat dit toedoen den inhoud zuiver heeft gelaten. En anderzijds is deze inhoud met de existentie, waarvan hij niet los te maken is, Gods gave en Gods eisch, die echter alleen God zelf als de zijne erkennen of ook verwerpen kan.

Wenden wij ons van hieruit tot de concrete filosofie en theologie, dan zien wij, dat het gevaar van beide is, hun dialectische positie te miskennen. De filosofie

neigt ertoe, de autonomie absoluut te stellen; daar echter de autonomie een drager eischt, is zij dan gedwongen, de een of andere autonome functie (rede, geest, leven) te verabsoluteeren, tot theos te maken; zoo wreekt zich dan haar miskenning der dialectische situatie daarin, dat zij ondanks zichzelf theologie wordt. De theologie daarentegen dreigt over de openbaring te willen beschikken; daardoor wordt deze openbaring tot functie van het religieus beleven of tot geïsoleerde begripsinhoud; dan is de theologie filosofie geworden.

Wat de filosofie betreft, geldt dit ook voor dié filosofische richting, welke zichzelf de „kritische" noemt, en die wegens het gebruik, dat de dialectische theologie van haar begrippen gemaakt heeft, hier nog eens bijzondere vermelding verdient. Zij (Cohen, Natorp c.s.) wil de filosofische kritiek van Kant corrigeeren en voortzetten. De norm der kritiek, welke haar leidend principe vormt, is: slechts datgene te laten gelden, wat zich als noodzakelijk constituens in het systeem der menschelijke geestesfuncties laat aantoonen. Daarmede heeft het principe der autonomie, ontdaan van alle metafysische bedreiging, een treffende formuleering gevonden. Dit blijft het fascineerende der kritische filosofie, alsook van Kant. Doch nu wordt dit principe tot grondprincipe van alle filosofische bezinning gemaakt, en daarmede absoluut gesteld. De autonome redelijkheid heeft hier geen volwaardig tegen-begrip. Wat niet redelijk doordringbaar is, wordt slechts negatief als irrationeel gekarakteriseerd; en dit irrationeele heeft in zichzelf geen bestand, het is slechts materiaal voor de redelijke doordringing, het nog niet in de rede opgenomene. De krisis der autonome redelijkheid, waarin deze gesteld is, inderdaad niet door een metafysische irrationaliteit, maar door Gods openbaring, vindt hier geen erkenning. Dit heeft tengevolge, dat de kritische filosofie, lijnrecht tegen haar eigen bedoeling in, toch weer metafysisch wordt: de ondialectische autonomie wordt verankerd in de rede — een metafysische hypostase.

Dit alles geldt weliswaar slechts voor de kritische filosofie in haar oorspronkelijke gedaante. Erkend dient te worden, dat zij juist in Nederland vertegenwoordigers vindt, welke trachten, haar te zuiveren van haar rationalistisch-idealistischen inslag. Echter is daarmede een zoo grondige wijziging gemoeid, dat nauwelijks van een continue ontwikkeling eener zelfde filosofie sprake kan zijn.

Ook de theologie draagt het stempel van haar dialectische positie. Zij moet het wagen, te spreken over Gods openbaring, dat is over God zelf. God is echter niet aanwijsbaar. De theologie kan dus niet over haar object beschikken. Wil dit zeggen, dat openbaring een niet verder bepaalbare X is, zoodat slechts een „negatieve theologie" mogelijk zou zijn? Deze agnostische gevolgtrekking werd reeds van de hand gewezen, als een nieuwe miskenning der existentiëele dialectiek. Een negatieve theologie is trouwens even „onmogelijk" als een positieve, indien onder „mogelijkheid" hier wordt verstaan: het voor den mensch realiseerbare. De theologie moet zich bewust zijn van den afgrond der ontbrekende

legitimatie, dien zij beneden zich heeft. Doch juist in dit bewustzijn moet zij handelen, en dat zoo grondig en uitvoerig mogelijk, over Gods openbaring, die alomvattend is.
Daarbij is zij een wetenschap die, als elke andere, een historische ontwikkeling doormaakt. En dit niet alleen; haar historische bepaaldheid gaat nog veel verder. Zij kan haar gedachten niet in een sfeer van tijdlooze idealiteit bouwen, maar ziet zich aangewezen op materiaal, dat steeds en overal samengeweven is met de menschelijke gemeenschap in haar historische ontwikkeling en in haar actueelen samenhang. Daarentegen geschiedt de openbaring slechts in het nu van God, d.i. in een dimensie van zijn eeuwigheid. De theologie vooronderstelt dus een zekere commensurabiliteit van tijd en eeuwigheid. Doch dit is slechts een nieuw aspect van haar dialectischen staat. Want deze commensurabiliteit kan er slechts een zijn die haar oorsprong vindt in God, voor den mensch is zij niet demonstrabel.
Zoo wordt dus de historie in de dialectiek van autonomie en openbaring betrokken; historie niet in den zin van een kroniek der voorbij gegane gebeurtenissen, maar als alomvattende samenhang der menschelijke gemeenschap. Zij wordt dit trouwens, naar reeds werd aangeduid, ook op andere wijze: God is niet een God van den geïsoleerden enkeling — deze bestaat immers niet. Hij is de God der gemeente, en als zoodanig van elk der leden dezer gemeente. Gemeente is menschelijke gemeenschap, is dus historie, voor zoover God zich aan haar openbaart, d.w.z. voor zoover God haar wil aannemen. De profane gemeenschap daarentegen is autonome gemeenschap. Profane historie en gemeente zijn dus dialectisch verbonden en gescheiden begrippen. Elk van beide is hoogstens in voorloopige abstractie te isoleeren.
Door deze steeds terugkeerende dialectiek wordt dus het denken in filosofie en theologie bepaald. Zij vindt haar oorsprong in de souvereiniteit van God en in de zonde van den mensch. Zij is om deze laatste reden geen plus, gelijk de dialectiek van Hegel's absoluut idealisme, maar een minus. In haar manifesteert zich het ontbreken van den toereikenden grondslag, en daarmee in den grond de onmogelijkheid, van ons denken. Maar ook komt in haar tot uiting het gebod tot existeeren en daarmede tot denken.

HET GELOOFSKRITICISME ALS METHODE DER THEOLOGIE

DOOR Prof. Dr. Th. L. HAITJEMA

HET GELOOFSKRITICISME ALS METHODE DER THEOLOGIE

Dat Nederland nu reeds gedurende anderhalve eeuw in West-Europa niet meer leiding geeft op het gebied der theologie, schijnt mij een onwedersprekelijk feit. Van het oogenblik af, dat Leibnitziaansche wijsbegeerte en in zekeren zin ook Leibnitziaansche theologie invloed doen gelden bij de bezetting van leerstoelen aan Nederlandsche Universiteiten, kan men zeggen, dat de leiding op het terrein der theologie begint over te gaan aan Duitschland. Daar zal van nu voortaan de hoofdbedding van den stroom van het theologisch denken liggen. Een figuur als die van Hoedemaker, reeds in zijn jeugd door niemand minder dan Emerson naar de bronnen verwezen, kan dan ook geen rust vinden bij Amerikaansche theologie en godsdienstwijsbegeerte, en kan zich evenmin tevreden stellen met zijn studie-jaren aan de Utrechtsche Universiteit. Hoedemaker moet in de zestiger jaren van de 19e eeuw naar Duitschland doorreizen, om werkelijk de ontwikkelingslijnen der nieuwere theologie te kunnen bestudeeren bij de bron. Dr. Kuyper heeft met de stichting der Vrije Universiteit wel getracht Nederlandsche theologie en intellectueele cultuur bij vernieuwing een koersbepalenden invloed te verschaffen in West-Europa, maar welke vereerder van Kuyper's Calvinistische Universiteit zal thans durven beweren, dat deze verheven poging is geslaagd? En dat Kuyper ze zoo vol geestdrift ondernam, sluit in ieder geval voor den tijd van zijn optreden de erkenning in, dat de groote lijnen van wijsgeerig en godsdienstig denken niet meer door de theologen van de lage landen bij de zee werden uitgestippeld.

Inzonderheid bij de methode-vragen komt deze hegemonie van onze Oosterburen aan het licht. Ook dat heeft Kuyper indertijd heel scherp gevoeld, zoodat het ons niet behoeft te verwonderen, dat hij zijn *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* met zooveel zorg bewerkte en uitgaf. Het tweede, algemeenwijsgeerige deel van dit standaardwerk zou de nieuwe principia-leer voor wijsbegeerte en theologie beide aan alle weetgierigen bieden en wekte dan ook aanvankelijk bij niet weinige geestverwanten verwachtingen van een heilzame revolutie in de methode-vragen der verschillende wetenschappen, niet in de laatste plaats der theologie. Dat dit grootsche pogen, dat ik eerlijk als de diepste ideëele drijfkracht bij de stichting der Vrije Universiteit wil zien en erkennen, heeft gefaald, wordt door de geschiedenis van theologie en intellectueele cultuur na 1880, in en buiten Nederland, onmiskenbaar bewezen.

Zonder nu te willen beweren, dat het volstrekt uitgesloten moet worden geacht, dat een beslissende koerswending in de methode der theologie zou kunnen uitgaan van een excentrisch gelegen haard van wetenschap of godsdienstig denken (per slot van rekening is de wetenschappelijk-theologische wereld van

de laatste anderhalve eeuw een West-Europeesche, internationale eenheid; en is Sören Kierkegaard ons niet het bewijs, dat een betrekkelijk in een uithoek eenzaam wonende religieuze denker beslissenden invloed kan oefenen op koerswendingen in theologie en wijsbegeerte?), toch mag dit wel staande gehouden worden, dat het de waarschijnlijkheid vóór zich heeft, te verwachten, dat dáár, waar het brandpunt van den strijd der overtuigingen ligt, ook de beslissende slag zal worden geslagen en dat het daarom niet aangaat in theologisch chauvinisme te beweren, dat wij in den grond der zaak van Zwitsersch-Duitsche theologen ons niets beslissends zouden hebben te laten zeggen.
Wij hebben diepen eerbied voor de schatten van echt-Gereformeerde theologie, die in ons vaderland werden bewaard in tegenstelling met Zwitserland en Duitschland, waar het klassiek-reformatorisch verleden tijden lang veel radikaler scheen vergeten. Maar dat doet niets af van het feit, dat een Gereformeerd theoloog van dezen tijd door de worsteling met de Duitsche methode-vragen zal moeten heen gaan, voordat hij in waarheid kan zeggen echt gefundeerd te zijn in de theologie der Gereformeerde patres. Wat wij van dezen hier in Nederland hebben geërfd, moeten wij veroveren om het waarlijk te bezitten. Deze verovering kan niet anders plaats hebben dan in den storm der probleemstellingen van de nieuwere Duitsche theologie.
Midden in de methodologische zekerheidsvragen met betrekking tot het godsdienstig denken, dompelde mij voor het eerst Karl Heim's *Das Weltbild der Zukunft* (Berlin, 1904), dat ik in het laatst van mijn studententijd las en herlas. Vooral nadat ik Heim bij een Gastvorlesung aan de Utrechtsche Universiteit over *Geschichtsglaube und Heilstatsache* persoonlijk had mogen hooren. Zijn betoogtrant en zijn geheele optreden hadden een ongewoon diepen indruk op mij gemaakt. Terwijl ik nog volop in de romantische periode van het ontwakend geestesleven verkeerde, waarin men zich zoo gaarne gewichtig voelt onder de sceptische levenshouding, greep mij de inleiding van „Das Weltbild der Zukunft" dadelijk geweldig aan. „Die Menschen, für die ich schreibe, sind einsame Menschen, Menschen, die viel unter der Last ihrer eigenen Gedanken gelitten haben. Entweder sanken sie im Frondienst einer modernen Bildungsanstalt allzufrüh in Tiefsinn und Siechtum des Geistes, oder zerriss ihnen der Todeskampf zwischen Gott und Verstand das Herz, oder es war ein anderes verschwiegenes Weh, das sie wie ein weiches Sirenenlied auf die einsame Insel des Gedankens verlockte. Denn der Mensch denkt nicht, es treibe ihn denn die Not. Erst wenn das Haus seines Väterglaubens in Brand steht und die Flammen alle Ausgänge versperren, wagt er jenen äussersten Sprung, jenen Sprung über alles Ueberkommene hinaus, über alles Heiligste und Gewisseste hinaus und stürzt schaudernd ins Leere, taucht in die letzten Gründe und Abgründe hinab, um das Unergründliche nach einem Ruheort und Meeresgrund zu durchsuchen. Wen so der Sturm ins Uferlose verschlug, der schweift heimatlos".....

Een gansche periode zou van nu voortaan onder Heim's invloed mijn bezinning over de methode der theologie gevangen blijven in de tegenstellingen: behaupten — begründen, constructie — kritiek, beschouwing — bewijs.
De ban der isolatie moest voor de zekerheid van het geloof worden doorbroken. Al te fantastisch was de bewering, dat religie en theologie vrijelijk mochten poneeren en construeeren zonder bewijs, zonder dat de wetenschappelijke kritiek daarbij een kwaad geweten behoefde te krijgen. Op de meest verrassende wijze scheen Karl Heim het Christelijk geloof uit zijn eenzaamheidspositie te verlossen, niet door zijn waarheden te gaan „bewijzen", maar door omgekeerd kritisch te analyseeren de laatste gronden der zekerheid op de terreinen van natuurwetenschap en wijsbegeerte, en ook door daar ten slotte, evenals in de religie, als geheimenisvol uitgangspunt van alle zekere kennis te vinden: het waagstuk der persoonlijke beslissing (= die Entscheidung).
Dat Karl Heim zelf niet bij deze aanvankelijke resultaten van zijn „Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie" gebleven is, heeft hij ons later in zijn *Glaube und Leben* [1]) duidelijk genoeg beschreven. Ik zelf kreeg ook wel spoedig reeds eenig vermoeden van de onmogelijkheid, dat dit aanvankelijk zoo bevrijdende inzicht in de gelijke positie van wetenschappelijke, wijsgeerige en religieuze zekerheid het laatste woord in deze kwestie kon wezen. Maar waar de schoen eigenlijk wrong, verstond ik in jaren nog niet. Wel moet ik er eenige Ahnung van gehad hebben, dat in Heim's *Weltbild der Zukunft* de Begründung der religieuze zekerheid per slot van rekening een „ausserreligiöse" was en de wetenschappelijk-wijsgeerige kennistheorie de echte theologie aan alle kanten insloot. Ik zocht althans in latere jaren hoe langer hoe meer naar zuiver-theologische benaderingen van het probleem der religieuze zekerheid. Frank's *System der christlichen Gewissheit* en Ihmels' werken daarnaast hielden mijn gedachten bezig, zonder dat ik wezenlijk verder kwam, en aan de autopistie der openbaring als laatste grond der religieuze zekerheid genoeg had. De eisch eener wetenschappelijk-wijsgeerige „Begründung" der theologische dogmata bleef mij fascineeren. Wel een bewijs, dat de beslissende tegenstelling bij mijn theologische bezinning vooralsnog gebleven was: constructie— kritische fundeering, bewering — bewijs.
Dat deze antithese eindelijk voor goed het veld moest ruimen voor een andere, n.l. voor die tusschen *beschouwen* en *erkennen*, heb ik bijzonderlijk aan den invloed van Kierkegaard en de dialectische theologen te danken. „Beschouwen — erkennen" wordt hier de openbaring van de tegenstelling tusschen tweeërlei levenshouding: de aesthetische en de ethische. In de aesthetische levenshouding is de mensch onmiddellijk wat hij is. De denkende mensch is in die levenshouding de mensch, die op zijn troon zit, en het leven, de wereld, het wezen der

---

[1]) *Glaube und Leben*, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Berlin, 1926; in het hoofdstuk *Zur Einführung*.

dingen misschien wel, aan zich voorbij laat trekken en dan beschouwt en mogelijk wel doorschouwt. Voor een beslissing, voor subjectieve deelname, voor het groote oogenblik der ik-ontwaking in gehoorzaamheid aan Gods volstrekten eisch, is er in dit aesthetisch leven geen plaats. In de ethische levenshouding daarentegen gaat het om de deelname van het verantwoordelijk subject, dat voor Gods aangezicht „de enkeling" geworden is, aan wat op het tooneel van wereld en leven handeling en daad beteekent. En Kierkegaard denkt bij dit „ethische" in de levenshouding niet aan vlak-moreele decisies, aan gehoorzaamheidsbeslissingen tegenover de algemeene zedewet, de zedelijke wereldorde, de stem van den idealen mensch „van binnen", die in zijn diepste natuur van te voren al weet, hoe hij handelen moet, en het daarom zichzelf gerust ook wel zeggen kan. Niet „het ethische" op zichzelf beschouwd houdt Kierkegaard's denken bezig, maar „het ethische" als doorgangsstadium naar het religieuze; d.w.z. „het ethische", dat zich verantwoordelijk weet tegenover het gebod van het oogenblik van den levenden God. De zedelijke eischen worden door Kierkegaard niet „opgevat" als Gods geboden (aldus Kant), „opgevat" door den beschouwenden, redeneerenden, kritischen mensch, die als zoodanig „toch weer onmiddellijk is, wat hij is". Neen, God, de Eischende, de groote Beveler, is hier primair en laat met Zijn majesteitelijke aanspraak van de menschelijke consciëntie de individualiteit eerst geboren worden. Het oergeheimenis van het waarlijk ethische leven is bij Kierkegaard: het existeeren voor God. „Om des gewetens wil, is het archimedische punt buiten de wereld." [1]) „In het geweten, daar heeft God de macht." „Een verhouding tot God gekregen hebben, dat beteekent in waarheid niet anders dan dit: een geweten gekregen te hebben." „In 't geweten ziet God op den mensch, zoodat de mensch nu voortaan in alles op God zien moet." Kierkegaard ziet het geweten steeds als doorbraakplaats van het geloof, en pas dan als de eerste roering van het geloof, beter: van het oog van Gods openbaring, in de consciëntie speurbaar wordt, wordt het geweten echt geweten. Daarom kon Kierkegaard dan ook zeggen: iedere mensch heeft genoeg aan het geweten [= het ethische] en Luther's kleinen Catechismus [= het religieuze].

Waarheids*kennis* wordt daarmede voor den religieuzen denker Kierkegaard uiteraard waarheids-*erkenning*. De waarheidsvraag is een vraag aan den mensch, en daarom geldt het in het onderzoek naar de waarheid voor den concreten mensch: de te narratur fabula. „Waarheid" is voor Kierkegaard een begrip, dat religieus-ethisch met stroom geladen is. Waarheid kan niet „be-

---

[1]) Vg. voor deze en de volgende niet-letterlijke aanhalingen uit Kierkegaard's werken: Walter Ruttenbeck, *Sören Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk*, Berlin und Frankfurt, 1929, vooral S. 102 ff. over Kierkegaard's methode. Voor wie Deensch leest, zij de uitgave van *Sören Kierkegaards Samlede Værker*, bezorgd door A. B. Drachmann, J. L. Heilberg en H. O. Lange, Kopenhagen 1901—1906 (14 deelen), aanbevolen.

schouwd" worden; zij kan alleen maar erkend worden. De subjectiviteit is de waarheid, volgens Kierkegaard. Deze gewaagde stelling versta men niet verkeerd als en uiting van subjectivistisch individualisme. Het is een subjectiviteit, die als tegenstelling vooral heeft: subject-loosheid, of: een neutrum zijn „bij zichzelf".
Beschouwen contra erkennen. In dezen Kierkegaardiaanschen zin is ook bij de dialectische theologen de tegenstelling tusschen de twee kenhoudingen des menschen te verstaan. Er gloeit steeds iets van Kierkegaard's existentiëele denken achter, wanneer Barth, Brunner en Gogarten de tegenstelling tusschen metaphysische speculatie en zakelijke theologie (Barth), tusschen bespiegelende kunstrijderij en vol-ernstig denken (Brunner), tusschen „unverbindliches Deuten" en „Du-verbundenes Gehorchen" (Gogarten) telkens plaats geven in hun geschriften.
En de tegenstelling tusschen philosophie en theologie, die met dezen antithetischen aanvat van het probleem der waarheidskennis vaak gepaard gaat, is dan ook meer aan Kierkegaard dan aan Kant georiënteerd.
Het is misschien niet overbodig op dit laatste eenigen nadruk te leggen, omdat er hier te lande bij velen een neiging leeft, de dialectische theologie met de Kantiaansch-kritische wijsbegeerte zóó nauw te verbinden, dat deze laatste de eerste naar vorm en inhoud (voor zoover er dan nog van inhoud sprake kan zijn!) bepaalt. Prof. de Hartog wordt niet moede ons te verzekeren, dat de eenzijdig-antithetische gerichtheid van intellectualistische geesten zich met voorliefde op de Barthiaansche theologie zou werpen. En aangezien ik persoonlijk zeker niet door Kant's wijsgeerig kriticisme als „Vorschule" ben heengegaan, vóór ik mijn geestverwantschap met de dialectische theologen begon te beseffen, is er mij wel wat aan gelegen tegen de misvatting op te komen, als zou Kant's wijsbegeerte wezenlijk de voorname voedingsbodem zijn van Barth's theologie.
Intusschen moet worden toegegeven, dat de tegenstelling tusschen beschouwen en erkennen, tusschen metaphysica en theologie, kan opflitsen en allesbeheerschend worden in iemands religieuze denken, terwijl bij zulk een wending niet de inspiratie van Kierkegaard, doch die van Immanuël Kant van overwegende beteekenis was. Achter de tegenstelling tusschen beschouwen en erkennen kan ook gisten het dualisme tusschen theoretische en praktische Vernunft, tusschen Seins-urteil en Wert-urteil, tusschen kennen en moeten, werkelijkheid en waarde, verschijnsel en norm, bloot-aanwezig-zijn en gelden. De „Entscheidung" in de sfeer der pure werkelijkheidskennis, zooals Heim die aanvankelijk over de heele linie, ook op het gebied der theologie, wilde laten gelden in zijn kennisleer, kan worden „verdiept" op Kantiaansche wijze. Dan geschiedt het zóó, dat niet iedere keus, iedere beslissing des menschen dien naam „Entscheidung" meer verdient, maar dat men die benaming speciaal gaat reserveeren voor des menschen kenhouding ten opzichte van de waarden-wereld, de wereld, die niet *is*, maar *geldt*. Heim zelf heeft van zijn voortgang in religieus denken

onder invloed van Rickert geen geheim gemaakt. Van hem erkende hij geleerd te hebben de geweldige beteekenis van de kategorie van het „Nicht-gegenständliche." [1])

Nadat in de tweede editie van Heim's *Glaubensgewissheit* de „Entscheidungen" op allerlei kennisgebieden op den mysterieuzen ondergrond van het „Schicksal" aan den grilligen menschelijken willekeur onttrokken waren, werd in den derden druk van dit veelgeprezen boek het beeld van de „perspektivische Figur" ingevoerd. De geheele „gegenständliche Mannigfaltigkeit" der wereld is gegroepeerd rondom een „nichtgegenständliche Mitte". „Christus erschien jetzt als die Mitte innerhalb der perspectivischen Mannigfaltigkeit möglicher Lebensrichtungen. Aus der nichtgegenständlichen Region fiel auf diese zentrale Stelle der Akzent der Ewigkeit."

Uit zulk een citaat uit Heim's schets van eigen levensgang blijkt wel heel duidelijk, dat het bij Karl Heim vooral de theoretische rede was, die door Rickert's Nieuw-Kantianisme werd toegesproken, niet de praktische Vernunft, die gehoorzaamheidsbeslissingen neemt tegenover de absolute eischen van den kategorischen imperatief, waarin de resonnantie der waarden- en normenwereld zich uitwerkt. M.a.w. Heim zit nog geheel vast in de methodologische tegenstelling tusschen „behaupten" en „begründen", als hij met de kategorie van het „Nicht-Gegenständliche" gaat werken. Aan de tegenstelling tusschen „beschouwen" en „erkennen", zooals wij die onder Kant's bezieling b.v. in de theologie van Ritschl vinden, blijft hij vreemd. En het schijnt mij niet van belang ontbloot om hier even op te merken, dat Heim dit stadium van een dualistische postulaten-theologie à la Ritschl ook in het geheel niet heeft doorloopen. Na Rickert's invloed te hebben ondergaan, is hij zonder omwegen bij de beweging van Barth, Gogarten en Brunner uitgekomen. De eenigheid van het zijn in Christus liet zich op den duur niet gevangen houden in de figuur van de „perspektivische Mitte", die binnen deze wereld zich *meervoudig* openbaart in verscheidene „Bezugskörper". Toen God den gekruisten Christus tot Heere en Christus maakte, heeft Hij daarmede tusschen dien Christus en de gansche overige schepping een onderscheid gesteld, dat boven alle perspectivische onderscheidingen uitgaat. „Es ist ein transperspektivischer Akt vollzogen." [2])

Of Karl Heim met dit inzicht nu werkelijk uitgekomen is bij de dialectische theologie? Ik betwijfel het zeer; want als ik zie, hoe beschouwelijk-ontologisch hij het wezenlijke van de jong-Zwitsersche theologie omschrijft en dat vindt in de onoverbrugbare kloof tusschen God en de geheele werkelijkheids- en ervaringsvorm dezer wereld, dan vraag ik mij toch af, of Heim wel werkelijk uit de tegenstelling tusschen beschouwen en erkennen van nu voortaan als religieus denker begint te leven. Verraadt het eigenaardige misverstand van

---

[1]) *Glaube und Leben*, S. 27.
[2]) *Glaube und Leben*, S. 29.

Barth's theologie, dat b.v. nog betrekkelijk kort geleden in het laatste hoofdstuk van *Glaube und Denken* [1]) uitkwam, niet overduidelijk, dat men met een beschouwelijke interpretatie van het „Ganz andere" en van het oneindig-qualitatief verschil tusschen Schepper en schepsel Barth maar heel slecht benaderen kan?

Maar ik kan Heim's ontwikkelingsgang verder vrijelijk laten rusten. Wat ik daarvan mededeelde, kan voldoende heeten ter illustratie van de onwaarschijnlijkheid, dat men via de Kantiaansche wijsbegeerte regelrecht zou kunnen komen tot de dialectische theologie. Ik houd staande, dat men de waarachtige strekking van de tegenstelling „beschouwen — erkennen" bij de dialectische theologen niet kan verstaan, zoolang men weigert met Kierkegaard *in plaats van* met Kant te rekenen. Het „erkennen" mist alle boven-ethisch, primair-theologisch accent, zoolang men blijft in de buurt van Kant, van Ritschl of van Troeltsch. De kategorie der „Entscheidung", die b.v. door Ernst Troeltsch als theoloog met zooveel voorliefde wordt gebezigd, blijft dan twee-dimensionaal, en mist de passie, die er bij Kierkegaard èn de dialectische theologen in ligt, omdat zij de „Entscheidung" geheel in de sfeer van het beslissend oogenblik houden, waarop een mensch moet antwoorden op de roepstem Gods [2])..... in het geweten en Luther's kleinen Catechismus, gelijk Kierkegaard zeggen zou. Kant's inspiratie kan bij een methodologische aanwending van het schema „beschouwen — erkennen" een theoloog er toe brengen, om het „erkennen" fundamenteel tegenover het beschouwen te stellen, de normgeldigheid tegenover de bloote verschijnselenwereld, ethos tegenover natuur, kiezen tegenover „door de feiten gedwongen worden", maar de „Entscheidung" wordt hier nooit uit de „ik-middelpuntigheid" bevrijd en het ethos wordt nooit „het ethische" van Kierkegaard. Voor dat laatste is nog wat anders noodig; n.l. de actueele openbaring van den levenden God aan den mensch, die daarmede eerst wordt: een individualiteit in de existentiëele beteekenis van het woord.

In hoeverre iemand als Barth invloeden van Kant's kriticisme heeft ondergaan, is dan ineens niet zoo belangrijk meer voor ons, nadat wij het ontzaglijke verschil tusschen het „erkennen" in Kant's en Ritschl's zin ter eener zijde èn in de beteekenis, die dit woord bij Kierkegaard en de dialectische theologen heeft, hebben ingezien. Zeker, Barth heeft een heele periode lang nog al veel Kantiaansche termen gebruikt. En misschien heeft hij zich wel eens wat al te eenvoudig gesust met de opmerking, dat hij in die terminologie alleen maar bedoelde een taal te spreken, die hem als theoloog in de moderne cultuur de beste kansen gaf om verstaan te worden door de anderen, met wie hij gaarne een theologisch gesprek wilde voeren, en die zoo zeer — tengevolge van alle voor-

[1]) Karl Heim, *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart.* Band I, *Glaube und Denken,* Berlin, 1931, vooral S. 407 ff.

[2]) Vg. Gogarten's worsteling met Troeltsch' historisme blijkens de artikelen in de oudste jaargangen van *Zwischen den Zeiten;* vooral het artikel: *die Entscheidung.*

name tendenzen der nieuwere Duitsche theologie — groot geworden waren met gedachten van den „wijsgeer van het Protestantisme" en met de ombuiging, die vele theologische grootmeesters, tevens vereerders van Kant, er daarna in hun godsdienstwijsbegeerte en dogmatiek aan gaven.
Inderdaad, de taal is een bedriegelijk ding en het termengebruik maakt een religieus denker gemakkelijk tot slachtoffer van wat Dr. Forsthoff onlangs noemde: „die Zwiespältigkeit im Gebrauch der Sprache". Men kan de taal willen gebruiken louter als middel om zich verstaanbaar te maken, en dus de woorden eenvoudig als heenwijzing naar de werkelijkheid willen bezigen, terwijl toch, vóór men er erg in heeft, de termen weer tot begrippen gehypostaseerd worden en ons verward doen raken „in der illusionistischen Sphäre des Erkennens mit dem gekennzeichneten schöpferischen Anspruch." [1])
Toegegeven zelfs, dat Karl Barth bij zijn studie aan Duitsche Universiteiten veel dieper invloed heeft ondergaan van verschillende Ritschliaansche theologen, die het „erkennen" Kantiaansch bleven interpreteeren (ik denk vooral aan Wilhelm Herrmann!), dan voor den oud-student van Marburg ooit zelf duidelijk werd. Met dit alles zoo ernstig mogelijk te rekenen, kan toch niets afdoen van de waarheid, dat het beslissend-eigenaardige van de dialectische theologie niet van Kant of Ritschl stammen kan. Ik blijf hier wijzen op Sören Kierkegaard, wiens existentieele denken [2]) over waarheidskennis als waarheidserkenning de ontwikkeling van Barth's denken eerst een beslissende wending gegeven heeft. Van „het geweten" hadden ook de Marburgsche theologen heel veel tot Barth gesproken, maar als de groote wending komt in zijn denken, dan zegt hij het Kierkegaard van harte na: „toen God op mij zien ging in mijn geweten, moest ik van dat oogenblik af onafgebroken op God gaan zien." „Het geweten" is van nu voortaan geen ethische en ook geen godsdienstwijsgeerige kategorie meer, „het geweten" is een theologische kategorie geworden. Dit geweten heeft men niet van de geboorte af als een onvervreemdbaar goed van de redelijk-zedelijke natuur; dit geweten „krijgt" men, wanneer men een verhouding tot God „krijgt".
Het geweten als genadegeschenk van God is slechts tot het „erkennen" in de beteekenis, die Kierkegaard aan dit woord hecht, in staat. D.w.z. zulk erkennen kan alleen worden voltrokken in de gehoorzaamheid *des geloofs*. De „Entscheidung" des geloofs is in dit erkennen echter slechts mogelijk op de voor-

---

[1]) D. Dr. Heinrich Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion*, Berlin, 1933, S. 42.
[2]) Ik laat nu in dit opstel de vraag rusten, in hoeverre Kierkegaard ook in de richting van een existentie-philosophie drijven kan, die after all toch vreemd blijft aan het „erkennen", waarin de openbaring Gods primair is. Ik denk hier speciaal aan Jaspers en Heidegger. Vg. de mooie artikelen in het *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Neue Folge, 1933, 14. Jhrg., Heft 2) van Robert Winkler over *Philosophische oder theologische Anthropologie? Versuch eines Gesprächs mit der Philosophie von Jaspers*, en van W. Schultz over *Die Aufgabe einer theologischen existentialen Anthropologie* (bijzonderlijk op Heidegger teruggaande).

onderstelling van de „Entscheidung Gottes", Wien het behaagde Zich aan den mensch, dien éénen concreten mensch, te openbaren. God met Zijn vrije „Sich entscheiden" voor den zondigen mensch blijft de Eerste. Nergens blijkt duidelijker uit, dat „het geweten" een theologische kategorie is geworden dan daaruit, dat men in den voortgang van zijn religieuze denken in het methodologische raam der tegenstelling tusschen beschouwen en erkennen hoe langer hoe stelliger geneigd wordt om God alle eer te geven en in niets anders rust te vinden dan in Gods souvereine genade, Die zich het eerst aan den zondaar wilde openbaren. Barth's ontwikkelingsgang tot op zijn laatste groote boek, de nieuwe bewerking van zijn dogmatiek (*Kirchliche Dogmatik,* Band I, 1932) toe, is hiervan wel een heel duidelijk bewijs. Geloofskennis als waarheids*erkenning* werd voor Barth hoe langer hoe stelliger *God*skennis. Niet de beslissingen van het geloovige subject hebben zijn echt-theologische belangstelling, maar veel meer de praedestinatiaansche beslissing van den God der openbaring, Die den dood des zondaars niet wilde, maar Zich tot onze rechtvaardigmaking en heiligmaking in Christus voor ons genadig ontsloot. In heel dien heerlijken weg der heilsopenbaring — de weg van God tot ons — gaat het om de „Unaufhebbarkeit der Subjektivität Gottes". God blijft souvereine, majesteitelijke Heere. Nooit wordt Hij het object van des menschen (des geloovigen) waarheidskennis. In de geloofskennis is daar, waar God werkelijk gekend (erkend) wordt, God de Heilige Geest het eigenlijke subject.

Dit radikalisme in de erkentenis van Gods souvereiniteit ook in het kenproces des geloofs mag men niet zóó misverstaan als Dr. Berkouwer het deed in zijn proefschrift [1]). Wij hebben hier niet te doen met een destructie van de correlatie tusschen openbaring en geloof. Alleen de vanzelfsprekendheid dezer correlatie wordt vernietigd, doordat „het geloof" niet in het menschelijke zijn wezensaccent ontvangt, maar naar zijn wezen in God verankerd wordt. De correlatie openbaring — geloof blijft bij Barth een centraal stuk in zijn theologie. Slechts werd deze correlatie in den loop der jaren hoe langer hoe sterker gefundeerd in en overkoepeld door de waarheid der vrije, Goddelijke praedestinatie. Zóó sterk, dat het soms schijnen kan, als drijft de praedestinatie-belijdenis de waarheid van het relatie-karakter aller geloofskennis uit. „Het geloof" en „de geloovige mensch" leven in Barth's theologie met elkander op gespannen voet, terwijl deze beide grootheden in de theologie van vele nieuwere Gereformeerden ook in ons vaderland elkander hoe langer hoe meer schijnen te dekken. De theologische correlatie van openbaring en geloof heeft Barth meermalen haast uittartend-aanvechtbaar geformuleerd met te zeggen: God *spreekt* hier, en God *hoort* daar. En toch blijft het geloof geloof van den mensch. Maar de mensch, die mag zeggen: ik geloof, Heere! is de mensch, die in Christus ge-

---

[1]) Dr. G. C. Berkouwer, *Geloof en Openbaring in de nieuwere Duitsche Theologie,* Utrecht, 1932 (Diss. Vrije Universiteit), blz. 193 vlg.

borgen is en door den H. Geest deel heeft aan het geloof der Gemeente, waarvan Christus het Hoofd is en de H. Geest de Bezieler.
De kritische wijsbegeerte zoowel als de Ritschliaansche theologie kringen om den mensch, om het menschelijk kennend subject. Van dit menschelijk kennend subject uit worden de lijnen getrokken zoowel hier als daar. Ook al tracht men de objectiviteit der openbaring in sommige vormen van Kantiaansch-gericht denken nog zoo nadrukkelijk vast te houden, door het kennende, Gods waarheid erkennende, subject die Waarheid te laten „Innewerden" in plaats van te „postuleeren." [1])
De dialectische theologie der waarheids-erkenning wil met allen ernst God God laten blijven, de Eerste èn de Middelste èn de Laatste. De relatie-kennis des geloofs wordt als relatie-kennis slechts *om Gods wil* gehandhaafd, niet ter wille van den mensch en zijn kenniskritiek. Hieruit nu is ook verklaarbaar, dat Barth in de nieuwste uitgave van het eerste deel zijner dogmatiek meermalen zoo scherpe aanvallen richt op de formule „Gott *für uns*" en tegelijkertijd daarbij zoo heel beslist pleit voor het dogmatisch-zinvolle van de uitdrukking „Gott *an sich.*" [2]) Allen, die zoo heel gaarne Kant's kritisch-formeele kennisleer als heerschappij voerend over Barth's theologie willen zien, mochten dat wel eens wat ernstiger bedenken. De existentiëele erkenning van de vrijheid en souvereiniteit Gods brengt Barth tot het respecteeren van het voor rasechte Kantianen zeer bedenkelijke „an sich". Wie onverkort de kerkelijke leer der Triniteit belijden wil in de Gemeente van Christus, mag volgens Barth niet anders dan de eeuwige, immanente Triniteit belijden en daarmede dus het „Gott an sich". Zóó kan Barth menigmaal een realistisch scholasticus lijken, die het met Anselmus houdt bijna door dik en dun. [3])
Geloofskennis blijft voor hem waarheids-erkenning, maar met het zware accent op „waarheid", niet op „erkenning". Dat *Gods waarheid* onverminkt erkend wordt, is het een en het al. Pas als op Gods Waarheid (in dezen volzin) het volle licht gevallen is, mag men het woord „erkend" gaan onderstrepen.
Wanneer wij hèt probleem van de methode der theologie aan de orde stellen in de vraag: hoe is Godskennis mogelijk? dan schijnt mij Karl Barth de theoloog, die daarop het rijkste, immers vol-trinitarische, antwoord geeft.
Een religieus denker als Paul Tillich, die methodologisch ook uit de tegenstelling beschouwen — erkennen begeert te leven (zijn zijn bijdragen in het eerste Kairos-boek daarvan niet een duidelijk bewijs?) [4]) geeft daarop dit ant-

---

[1]) Vg. G. C. Berkouwer, *a.w.*, passim. Ik denk aan wat meermalen over Reischle gezegd wordt en zijn verwerping der postulaat-interpretatie inzake Ritschl's waarde-oordeelen.
[2]) *Kirchliche Dogmatik*, S. 195, 242 ff., 437 ff., 442.
[3]) In het z.g. *Anselm-Buch, Fides quaerens intellectum*, (München, 1931) gaat Barth m.i. veel te ver in de toepassing der realistische schematiek: ontisch—noëtisch.
[4]) Ik wil nu maar niet ingaan op de vraag, in hoeverre zijn „gläubiger Realismus" den Kierkegaardiaanschen zin van het „erkennen" terzijdestelt ten gunste van een intuïtionistische leer

woord: „Gott wird nur aus Gott erkannt." [1]) Zóó luidt Tillich's vertaling van het klassieke woord: impossibile est, sine Deo discere Deum. Ik acht deze vertaling van het „impossibile sine Deo" met „nur *aus Gott*" symptomatisch voor Tillich's Christendomsopvatting. Hij is blijven steken in de belijdenis van het eerste artikel van het Apostolicum: de belijdenis van God den Vader, den Almachtige, Schepper van hemel en aarde.
God is „de aanvang" bij Tillich. Uit Hem zijn alle dingen. Vandaar ook Tillich's pleidooi voor de theonomie der cultuur. De „gesetzliche" opvatting van de doorbraak Gods in de wereld-werkelijkheid blijft hem parten spelen. Al worstelt hij tegelijkertijd met de soteriologische gedachtenwereld van het tweede groote Christologische artikel (naar Luther's telling) van het Apostolicum.
Emil Brunner is de religieuze denker, die in antwoord op de vraag: hoe is Godskennis mogelijk? van den boven geciteerden Latijnschen volzin: „impossibile est, sine Deo discere Deum", bij voorkeur deze vertaling geeft: Gott kann nur *durch Gott* erkannt werden. Brunner legt daarmede al den nadruk op de zelfopenbaring des Zoons en was als aangewezen om een belangwekkend boek over *den Mittler* te schrijven. Men kan soms wel eens, ook bij Brunner, lezen: Gott kann nur *von* Gott erkannt werden, maar regel is zulk een antwoord op de vraag naar het hoe? der Godskennis bij hem toch niet. En ik vrees wel eens, dat de jongste ontwikkeling van Brunner's denken, blijkend in *Gott und Mensch* en *das Gebot und die Ordnungen,* sporen vertoont van een steeds verder verwijderd raken van het vroeger wel eens erkende: Gott kann nur *von* Gott erkannt werden. De leer van het „Anknüpfungspunkt" der openbaring in den mensch doet mij dat vreezen. Brunner heeft te veel interesse voor *den mensch* als ontvanger der openbaring.
Karl Barth eindelijk is de theoloog, die hoe langer hoe consequenter het „impossibile sine Deo discere Deum" bij zijn bezinning op de methode der theologie vertaalt met: Gott kann nur *von Gott* erkannt werden. Barth kiest daarmede volop positie in het groote derde artikel van de Apostolische geloofsbelijdenis, dat over den H. Geest. Slechts door den „zin van Christus" (1 Cor. 2 : 16) kunnen wij God kennen. D.w.z.: slechts door den Geest van Christus, den Geest der Gemeente van Christus. Nu kan en moet Karl Barth zijn dogmatiek dan ook streng-*trinitarisch* ontwikkelen (God de Schepper, God de Verzoener, God de Verlosser en Voleinder), terwijl het ook niet anders kan of de Kerk en het geloof der Kerk worden hoe langer hoe meer centraal in zijn dogmatiek. Op de belijdenis van den H. Geest volgt in het Apostolicum onmiddellijk de belijdenis van de Kerk, de eene, heilige, Christelijke, algemeene.

---

inzake een onmiddellijk beleven, dat Kierkegaard puur aestheticisme zou noemen. Men zij ietwat op zijn hoede, als phaenomenologen existentiëel gaan denken.
[1]) Kant-Studien, 1922, S. 469.

Zóó heeft Karl Barth naar mijn vaste overtuiging krachtens zijn methodisch en systematisch doordenken over de taak en het wezen der theologie van de tegenstelling „beschouwen-erkennen" uit een Copernicaansche wending in de nieuwere theologie te weeg gebracht. Met eenige voorliefde heb ik van 1926 af reeds het eigenaardige der theologie van Barth in de methode, die hier toegepast werd, gezocht. En sinds enkele jaren gaf ik daaraan reeds vrij constant den naam: geloofskriticisme. In het IVe hoofdstuk van mijn *Het Woord Gods in de moderne Cultuur* (Groningen, 1931) poogde ik deze spreekwijze te verdedigen, door zekere parallelie van deze theologie met het wijsgeerig kriticisme in het licht te stellen, en tegelijk te laten voelen, dat deze overeenkomst altijd slechts tot op zekere hoogte geldt om ons dan plotseling voor een volmaakte tegenstelling met Kant's kriticisme te plaatsen. Ik heb sindsdien ervaren, dat de „Zwiespältigkeit im Gebrauch der Sprache" tot de grootste voorzichtigheid dringen moet, wil men niet worden misverstaan. Vooral de term „apriori-vorm" in verband met de „Kritik des reinen Glaubens", die ik als eerste taak der echte theologische wetenschap zag, heeft misverstand gewekt. Sommigen hebben dit opgevat, als bedoelde ik daarmede een algemeen-menschelijk „religieus apriori" aan te wijzen. En men herinnerde zich met schrik het woord uit Scholz' *Religionsphilosophie* [1]): „Apriorität und Offenbarung schlieszen sich kontradiktorisch aus."
Vooral om dergelijke misverstanden ditmaal te voorkomen, heb ik in deze verhandeling gepoogd het eigenaardige van het geloofskriticisme *in tegenstelling met* Kant's wijsbegeerte te benaderen door van uit de door mijzelf in aansluiting aan Heim's eerstelingswerk doorworstelde theologische methode-vragen de lijn via de waarheids-erkenning volgens Kierkegaard door te trekken naar de dialectische theologie.
Mag ik mij nu na deze uiteenzettingen gevrijwaard tegen misverstand weten, wanneer ik ten slotte nog iets technischer deze geloofskritische methode poog te typeeren, door ze achtereenvolgens de *transcendentaal-theologische*, de *kritisch-existentiëele*, en de *dialectisch-paradoxale* te noemen?
De beoefenaar van de *transcendentaal-theologische* methode zal zich doorloopend geconfronteerd weten met de gevaren van het beschouwelijk realisme en de onzakelijke bespiegelingen in de theologie. Transcendentaal verwarre men daarbij niet met transcendent. Eisler verklaarde in zijn *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* (Berlin, 1899) transcendentaal in onderscheiding van transcendent aldus: vor aller Erfahrung, die Erfahrung bedingend, constituirend; auf die Erkenntnis des „Apriori" bezüglich. Daartegenover noemt hij „transcendent": wat boven alle ervaring uitgaat, en de grenzen van alle ervaring overschrijdt. En terwijl we nu geen oogenblik willen vergeten, dat het in deze definitie over kennis en niet over erkenning (An-erkennung) in

[1]) *a.a.O.*, 1932, S. 240.

Kierkegaardiaanschen zin gaat, zouden wij toch voorzichtiglijk willen aansluiten bij deze onderscheiding van Eisler, en zeggen: transcendentale Godskennis is geen kennis van een object, een stuk werkelijkheid, dat al onze ervaring oneindig ver transcendeert; het is veeleer kennis van de apriori-vormen van alle inhouden van openbaring en geloof. Transcendentale theologie doet stelselmatig onderzoek naar de „Logik" der specifieke openbaring Gods en naar de „Logik" van het geloof. Ik voel het heel sterk als eisch der Christus-openbaring, dat de openbaringskennis principiëel in geen geval mag worden gezien als een der inhouden van het algemeen-menschelijk werkelijkheids-bewustzijn; zoodat men derhalve van „apriori-vormen" op dit terrein der theologie alleen mag spreken, nadat men de transcendentaal-philosophie een ganschen slag heeft omgedraaid. In deze philosophie gaat het om de (menschelijke) Vernunft-bezogenheit der kennis; in de transcendentale theologie gaat het om de „Gottbezogenheit" van al onze uitspraken en kennis-oordeelen, omdat wij zijn menschen „voor God". De *kritisch-existentieele* methode is natuurlijk in wezen aan de transcendentaal-theologische gelijk. Alleen vallen de accenten ietwat anders, als wij gene bewust beoefenen.

Het accent valt bij het woord „kritisch", zoodra het in verbinding wordt gebracht met het Kierkegaardiaansche woord „existentieel" [1]), op de kritiek Gods en in geen geval op de kritiek van des menschen redelijk denken. God stelt den mensch, den denkenden mensch, ook den theologiseerenden mensch midden onder zijn theologiseeren, onder Zijn kritiek, zoodra Hij Zich aan dien mensch openbaart, en die mensch dientengevolge „een verhouding krijgt tegenover God". Dan wordt het theologie beoefenen bittere ernst, omdat men beseft ook hierbij te staan voor God. Bij het woord „existentieel" daarentegen valt, zoodra wij spreken van kritisch-existentiëele methode, het accent op het „bestaan" van den mensch, en niet op de werkelijkheid Gods als op „het bestaande" in optima forma, het zijnde, dat alle andere „zijn" in de wereld draagt en omvat. De mensch (ook de theoloog!), die een verhouding tot God krijgt, begint in dat moment te „existeeren", uit-te-steken boven de onzijdige massa; hij wordt uitgetrokken uit den nacht der onzakelijke abstractie; hij wordt „een enkeling"; hij wordt „een existeerende denker".

Met de benaming *dialectisch-paradoxale* methode wordt weer een andere nuanceering van de methode van het geloofskriticisme aangeduid. Met „dialectisch" wordt naar den voortgang van dit religieuze denken heengewezen; met „paradoxaal" naar den vorm, waarin zijn kennis-oordeelen moeten worden gekleed.

Wie de dialectische methode van het geloofskriticisme tracht toe te lichten met behulp van de Hegelsche dialectiek, brengt op verbijsterende wijze degenen,

[1]) Belangrijk is voor de beteekenis van dezen term bij Kierkegaard: W. J. Aalders, *Het woord existentie in het moderne wetenschappelijke spraakgebruik,* Mededeelingen Kon. Acad. v. Wetensch., Deel 75, Serie A, nr. 2, Amsterdam, 1933.

die hij voorlichten wil, op een dwaalspoor,..... als het waar is (en het is waar!), dat Hegel en Kierkegaard antipoden zijn. Zoodra men van Kierkegaard uit den term tracht te verduidelijken, hoore men er vóór alles in het woord „dialoog". De dialectische theoloog is de theoloog, die zijn geheele religieuze denken betrokken moet weten op den dialoog, dien God in Zijn openbaring wil voeren met ons.

De dialectiek van het geloofskriticisme komt, anders gezegd, hierin uit, dat men de waarheid achter al zijn theologische overwegingen en beschouwingen slechts vinden kan in Gods spreken tot ons, zóó dat God vragend is zoolang wij voor ons heen prevelen in een hoogmoedigen monoloog, allermeest in een Hegeliaanschen denk-monoloog; doch tevens zóó dat God antwoorden kan, zoodra wij in den nood onzer zonde-kennis zijn gekomen en enkel maar meer vragen kunnen om genade [1]).

Deze dialectiek van het geloofskritische denken vindt haar grond dan ook natuurlijk niet in het procesmatig voortschrijdend denken des menschen; evenmin in de procesmatige ontplooiing der idee in het objectieve cultuurgebeuren. Zij vindt haar grond alleen in de „dialectiek" der Woord-verkondiging. Geen vorm van theologie is zóó onmiddellijk betrokken op de verkondiging des Woords in de prediking als de dialectische theologie. De nauwe verbinding van Woord-verkondiging en theologie in het geloofskriticisme is misschien in onze huidige gehumaniseerde cultuurwereld de diepste oorzaak van de samenzwering van de meeste thans nog leidende figuren in onze intellectueele cultuur tegen deze theologie. Soms stelt men ze, als men vriendelijk wil wezen, met een goedmoedigen glimlach als theologie „in Frage", door op te merken, dat er onder deze dialectici zoovele uitnemende *predikers* zijn. Alleen maar..... als theologen deugen ze niet.

En nu is de vorm, waarin zoowel de dialectiek der prediking als de dialectiek der theologie zich uiten moet, de paradox. In de H. Schrift ligt de oer-vorm van de prediking des Evangelies. Daarom ligt in haar overal in kiem de dialoog van God met ons verscholen. De H. Schrift wil geen directe mededeelingen over de goddelijke waarheden doen. Zou daarmede niet samenhangen het kruis der vele „anonymi" onder de auteurs van de Bijbelboeken?

De dialectische methode van de geloofskritische theologie kan den paradoxalen uitdrukkingsvorm dáárom niet missen, omdat zij het innig verband vooronderstelt van „Vernunft" en „vernünftige Mensch" (als de existeerende enkeling). Voor het besef van den dialectischen theoloog is en blijft de rede *an sich* één groote abstractie, ook al kan gehoorzaamheid aan Gods openbaring hem brengen tot erkenning van het zinvolle der uitdrukking „Gott an sich". Hij kan van de rede slechts spreken als van *zijn* rede. Maar dan wordt dus ook het „redeneeren" steeds erkend en herkend in zijn ware gedaante als het „redeneeren",

---

[1]) Vg. mijn *Het Woord Gods in de moderne Cultuur*, blz. 95 v.v.

dat de mensch, *existeerend voor God,* voltrekt. En dan is van dat redeneeren toch onafscheidelijk de hoogmoedige wilsacte van een mensch, die een greep wil doen naar Gods Waarheid, om deze te bemachtigen. D.w.z. die redeneerende mensch wil *als God wezen.*

Loochening van de paradox als uitdrukkingsvorm voor alle dogmatische bezinning is wezenlijk verkapte Hegelarij. Ook al erkent men à la Hegel daarbij tevens de noodzakelijkheid van de paradox als uitdrukkingswijze voor de doorgangsphase van het dialectisch denkproces. Die Hegelsche overmoed kon ook wel eens schuilen in een z.g. Calvinistisch theoloog, die den wedergeboren mensch met zijn „wedergeboren rede" (wat is dat eigenlijk?) tot den Geestesmensch verheft. De Nieuw-Calvinist, die de paradox wil verre houden uit zijn theologisch-dogmatische bezinning, vergeet, dat hij geen *theologia unionis* (die van Christus, den Godmensch), noch ook *theologia visionis* (de theologie der verheerlijkten), maar enkel slechts *theologia viatorum,* pelgrimstheologie, hier op aarde beoefenen kan. En theologia viatorum is zig-zag-theologie langs het smalle bergpad. [1])

Hoe de verschillende nuanceering in deze op drie verschillende wijzen getypeerde methode van het geloofskriticisme doorwerkt op het terrein der dogmatiek, moge ik nog even heel kort toelichten.

In zooverre het religieuze denken op dit terrein zich transcendentaal-theologisch voortgestuwd weet, zal het onophoudelijk staan voor het raadsel van de Godskennis in engeren zin, n.l. het raadsel van een God, die God blijft ook in Zijn openbaring en ook in het geloof, dat met die openbaring correlaat is.

Zoodra echter het religieuze denken zich op het terrein der dogmatiek voortgestuwd weet door de kritisch-existentieele methode, pijnigt het raadsel van den mensch het meest, n.l. het raadsel van den mensch „voor God", dat wil dus zeggen: de *theologische* anthropologie.

Weet eindelijk het dogmatisch-theologisch denken zich in bijzonderen zin voort-

---

[1]) Na deze toelichting van de onontwijkbaarheid van absolute paradoxen in de theologie kan er wel geen twijfel meer aan zijn, of het geloofskriticisme heeft geen voorkeur voor het „irrationeele", gelijk die pleegt voor te komen bij vele philosofen en theologen in onzen modernen tijd. Ik voel mij met Kierkegaard en de echte theologie der crisis in volslagen tegenstelling tegenover het irrationalisme van een Bergson, een Müller-Freienfels, Otto, en tot op zekere hoogte ook van Tillich, zooals hij zich verzet tegen alle „begripsfetischisme". Wanneer deze intuïtionisten, levensphilosofen en menschen van de „Wesensschau" als om strijd het paradoxale en irrationeele verheerlijken, gevoel ik van mijn kant een sterke neiging om de waarde van het begripsmatige denken weer in het volle licht te trekken en b.v. Kant te verdedigen tegen Tillich's beschuldiging, dat hij de typische „Philosoph der bürgerlichen Gesellschaft" zou zijn.
De paradoxale uitdrukkingsvormen der geloofs-kritische theologie mogen niet op één hoop geworpen worden met de mode-artikelen van een intuïtionistische kennisleer en een romantische philosophie van het onmiddellijk beleven, welke zoozeer in zwang gekomen zijn tengevolge van allerlei voorbijgaande reactie-verschijnselen in een door uitputting wetenschappelijk ongeduldig geworden intellectueele cultuur.

gestuwd door de dialectisch-paradoxale methode, dan is het centrale, geheimnisvolle punt, waaromheen de gedachten altoos kringen, dat van het *gesprek* van God met den mensch; anders gezegd: de Schriftwaarheid wordt allesbeheerschend en vordert na een uiteenzetting van den samenhang en onderscheidenheid tusschen de drie gestalten van het Woord Gods (openbaring, H. Schrift, prediking der kerk) van den dogmaticus een stelselmatig onderzoek van de rechtmatigheid van de begripsmatige ontvouwing der Schriftwaarheid. De transcendentaal-theologische dogmaticus zal allicht van Gereformeerden huize zijn en zal in ieder geval met zijn vol-trinitarisch interesse en zijn teruggaan op de souvereine praedestinatie Gods in de vragen van openbaring èn geloof het meest aansluiting vinden bij Calvijn.
De kritisch-existentieele dogmaticus zal waarschijnlijk van Lutherschen huize zijn. Ik denk aan Kierkegaard en aan Gogarten.
Voor den laatste zijn ongetwijfeld de problemen van de theologische anthropologie en de ethiek de groote problemen. Men zij hier echter niet te spoedig beducht voor anthropocentrische religie. Ook Calvijn heeft geweten, dat Godskennis en zelfkennis niet van elkander te scheiden zijn. Het begin van zijn *Institutie* leert ons duidelijk genoeg, dat hij geloofskritisch verstaat, dat men het niet kan hebben over de kennis van God, zonder dat men het tegelijkertijd heeft over de kennis des menschen, *zooals hij is voor God*. Luther is niet (tegenover Calvijn) de echte schuldige aan anthropocentrische religie. Erasmus is de schuldige. En Kierkegaard is niet de groote schuldige aan anthropocentrische religiositeit, maar Schleiermacher is het, en Kant. Niet Gogarten, maar..... Paul Tillich; en ook hedendaagsche Calvinisten, die aan cultus van den Calvinistischen koningsmensch doen.
De dialectisch-paradoxale dogmaticus ten slotte, die vooral Schrift-theoloog wil zijn, maar den Schriftinhoud nooit isoleert van de Woordverkondiging der Kerk en daarin van het presente openbaringsgetuigenis des H. Geestes, zal hoogstwaarschijnlijk het gemakkelijkst aansluiting vinden bij Bullinger's Verbondstheologie. Dan zal het echter om deze Verbonds-theologie moeten gaan in haren echt-reformatorischen vorm, en niet in hare latere historiseerende formaties, die de noodlottige ontsporingen van het 19e-eeuwsche Aufklärungsbiblicisme mede hebben veroorzaakt.

Maar — was dit geloofskriticisme als methode der theologie niet reeds lang in ons vaderland bekend, voordat Barth, Brunner en Gogarten invloed begonnen te oefenen op de methode-vragen der nieuwere, den boventoon voerende, theologie? Niet zelden zijn er ten onzent twee namen van theologen genoemd, n.l. die van Kuyper en Gunning, met de opmerking er bij, dat een land, waarin deze mannen gewerkt en geschreven hebben, den invloed van de jong-Zwitsersche theologie in geen geval noodig heeft. Anderen hielden zich stilzwijgend bij de bestudeering van Hoedemaker's Verbondstheologie en lieten de werken

van Barth en zijn geestverwanten rusten met een houding van zeer welwillende neutraliteit. Kuyper, Gunning, Hoedemaker, — met deze drie figuren roep ik gestalten van theologen op, onder wie de eerste juist bij Calvijn wil aansluiten, en dus mogelijkerwijze aanhanger van de transcendentaal-theologische methode blijken kan; en Gunning zou misschien verwachtingen bij ons kunnen wekken als aanhanger van de kritisch-existentiëele methode als ethisch theoloog, die in meer dan één opzicht bij Duitsch-Luthersche vooronderstellingen aanknoopt; en Hoedemaker zou dan mogelijk een dogmaticus van de dialectisch-paradoxale methode kunnen blijken, omdat hij zoo heel uitgesproken Schrift- en Verbondstheoloog wilde zijn.

Toch houd ik staande, dat het geloofskriticisme als theologische methode bij Kuyper, noch bij Gunning, noch bij Hoedemaker gevonden wordt. Ten aanzien van elk dezer drie groote figuren wil ik dat trachten toe te lichten.

Over Dr. Kuyper mag ik daarbij in dit verband wel heel kort zijn. Deels omdat ik voor de beoordeeling van Kuyper's systeem en de kennisleer van het Nederlandsche Neo-Calvinisme verwijzen mag naar een artikel, dat ik in 1931 in *Zwischen den Zeiten* (9 Jahrg., Heft 4) schreef onder den titel: *Abraham Kuyper und die Theologie des holländischen Neucalvinismus*. Ik poogde daarin aan te toonen, dat Kuyper krachtens zijn methode meer cultuurphilosoof dan theoloog is, en dat in het bijzonder de eerste hoofdstukken van Deel II van de *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* duidelijk in het licht stellen, dat de algemeene kennistheorie en wetenschapsleer ook de theologische kenleer aan zich onderhoorig gemaakt heeft. Kuyper leefde en dacht als theoloog zeker niet uit de tegenstelling „beschouwen — erkennen". Hij bleef positie kiezen aan den kant van het „beschouwen", het „construeeren". De tegenstelling tusschen „weten" en „kennen", die bij hem voorkomt, mist alle existentieele passie. Ook over het subject der ware wetenschap, n.l. de *wedergeboren* menschheid, bleef Kuyper bespiegelingen houden met als uitgangspunt de empirische feitelijkheid van de gespletenheid van het menschheidsleven, doch die feitelijkheid dan belicht en vertolkt met behulp van „directe, gegeven waarheid" in de H. Schrift. Ondertusschen wordt God als object der theologische wetenschap krachtens de door Kuyper verdedigde algemeene wetenschapsdefinitie een deel van den kosmos, en positivistisch empirisme kan met Hegelsch idealisme in deze kennisleer nu om den boventoon gaan strijden. Vrees, dat men onder dit alles in den donkeren nacht der illusie, der onwerkelijke abstracties, zal blijven rondwaren, omdat Kierkegaard's „waarheidserkenning" in deze algemeene kennistheorie geen rol speelt, wordt geen oogenblik merkbaar.

Er is echter nog een reden, waarom ik over Kuyper's vreemd-zijn aan het geloofskriticisme kort mag wezen. De aanhangers van Kuyper's nieuw-Calvinistische theologie hier in Nederland [1]) erkennen zelf op zeer ondubbelzinnige

[1]) In Duitschland is het anders. Ik mag wel even op Dr. Wilhelm Kolfhaus wijzen, die in Kuyper en Barth parallelle figuren ziet. Vg. *Onder eigen Vaandel*, 1930, blz. 96 v.v.

wijze, dat men zal moeten kiezen of deelen: Kuyper of Barth. Met groote felheid wordt van kerkelijk-Gereformeerde zijde telkens op de theologie van Barth aangevallen en haar gevaar voor deze Kerken, die van Kuyper's gedachten zijn doordrenkt, breed uitgemeten. En daarbij moet de methode der dialectische theologie het telkens weer het meeste ontgelden. Wel een bewijs, dat men daarvan juist het grootste gevaar ducht. Voor eenige jaren zwaaide de begaafde hoofdonderwijzer A. Janse zijn slinger reeds tegen de gevaarlijke dwaalleer van Barth's subject-object-schema, waarbij alle openbaringsbemiddeling zou zijn uitgestooten en men dus te doen zou hebben met een vorm van identiteitsphilosophie òf van..... conventikel-bevindelijkheid, — dat was lood om oud ijzer. Het deerde dezen strijder voor de gegevenheid der letterlijke Schriftwaarheid blijkbaar niet, dat hij daarmede van Barth's theologie een jammerlijke karikatuurteekening maakte, en van de geweldige spanning tusschen waarheids-*erkenning* en waarheids-*beleving* (in piëtistische vorm) niet het flauwste vermoeden bleek te hebben.

Nog kort geleden is Dr. Schilder weer ingespannen bezig geweest, om het z.g. actualiteitsbeginsel van Barth's theologie in verdenking te brengen, als zou dit openbarings-begrip van het geloofskriticisme met zich mede brengen loochening van alle historische openbaring, ook van het historische Middelaarswerk van Jezus Christus. Het deerde ook dezen, thans hooggeleerden, wachter op Zion's muren niet, dat hij met deze aanvallen den zin van de uitdrukking „concrete, presente openbaring" in het geloofskriticisme gewelddadig verkortte en verengde en het onophoudelijk als fundamenteel beleden *perfectum-praesens* der openbaring blijkbaar geen aandacht schonk.

Dr. Berkouwer, die m.i. dieper groef bij zijn kritiek op de dialectische theologie, heeft in zijn dissertatie ergens terecht gezegd, dat het groote strijdpunt tusschen de dialectische theologie en het Calvinisme der hedendaagsche kerkelijk-Gereformeerde (doleerende) theologen ligt in de kwestie van de *directe gegevenheid* der openbaring in de H. Schrift. Inderdaad, zoolang dit Calvinisme zich daaraan met hand en tand vastklampt, onder den schoonen schijn van voor de onfeilbare autoriteit der H. Schrift op te komen, is het toch eigenlijk zóó, dat het kiezen blijft vóór „beschouwen", „bespiegelen", tegen „erkennen"; vóór gnosisbeginselen en tegen het Woord Gods, dat in het groote oogenblik van Gods welbehagen enkel gehoorzaamheid en geloof vraagt. —

Veel dichter dan Kuyper stond Gunning bij het geloofskriticisme als methode der theologie. Men leze daartoe maar eens rustig en aandachtig zijn nog nooit verouderde boek over *Spinoza en de idee der persoonlijkheid* (1876).

Hier is de kritiek op Spinoza's pantheïsme per slot van rekening teruggaande in de fundamenteele tegenstelling tusschen „beschouwen" en „erkennen". Spinoza weet in zijn systeem slechts van *logische* necessitas. Dat komt, omdat bij hem, volgens Gunning, de waarheid de onpersoonlijke eeuwige orde aller dingen is. Voor Gunning komt dan onmiddellijk de Waarheid, die Persoon is in Jezus

Christus, binnen den gezichtskring. De koude, starre logische noodzakelijkheid van het moeten-gehoorzamen-aan-de-waarheid, die in Spinoza's wijsbegeerte ligt, wordt door Gunning getransponeerd in het zedelijk-persoonlijke: de sfeer van Jezus Christus als de geloofsverhouding tot den Middelaar en Zijne Gemeente, die het leven Gods als liefde-leven leeft. „Het is Spinoza's glorie, dat hij van God begonnen is in zijn philosophie. Maar zijn zwakheid, zijn alles bedervende fout is, dat hij niet begonnen is van God als ervaring van de ware menschheid, van de Gemeente, maar van God als verstandelijke abstractie. Want met dezen God, al draagt Hij den naam van Oorzaak van Zichzelve (causa sui), een heerlijken naam, die wel verdient aan de spits van een stelsel te staan, — met dezen God zonder godheid, met deze substantie is niets aan te vangen. Wel uit de Liefde, gelijk de Gemeente die als het wezen Gods aanbidt, maar niet uit het afgetrokken hoogste „Zijn" is iets af te leiden." [1])
„Om alles samen te vatten: Spinoza zegt: God en de wereld zijn één; doch de openbaring Gods zegt: God en de wereld zullen één worden. Spinoza's leugen bestaat in anticipeeren, omdat hij de zonde, en dus het Kruis niet kent." [2])
Toch is Gunning met zijn zedelijk-religieus personalisme in theologicis te „beschouwelijk" gebleven. Te beschouwelijk schrijft Gunning over het geloof in ditzelfde boek, dat het is „eenvoudige menschelijkheid", of „tot normaliteit herstelde menschelijkheid." Te beschouwelijk wordt aan dat geloof grond gegeven in de menschelijkheid van den mensch. Voorzoover de wijsgeer mensch is, „leeft iets van het geloof in hem, al wil of kan hij het zelf niet erkennen" (a.w., blz. 3). En het blijft te beschouwelijk, wanneer Gunning als religieus denker zegt te willen uitgaan „als geloovige, d.i. als in beginsel werkelijk mensch — van den mensch eveneens, maar dan van den mensch in zijn vervulde behoeften, d.i. van den werkelijk verschenen mensch, Jezus Christus, en de ervaring van allen, die door Hem van het dogmatisme der overlevering bevrijd en tot het vrije denken wedergeboren zijn."
Ik gevoel, dat bij het beoordeelen van Gunning's theologie schuchtere terughoudendheid past tegenover dezen „onthevene", dezen Protestantschen heilige, die met gansch zijn ziel reeds hier in-leven wilde in de hoogere Christus-werkelijkheid, en daarbij aan alle levensverminking vreemd bleef en evenzeer vreemd bleef aan alle gnostische zelfingenomenheid, welke van den groei van het nieuwe leven met zeker welgevallen gewaagt. Maar deze eerbied voor Gunning's geheiligde persoonlijkheid mag toch de kritiek op zijn theologie niet doen verstommen. Want een theologie heeft invloed op velen, een theologie kan op haar beurt een valsche levenshouding bevorderen. Voor Gunning persoonlijk moge het ongevaarlijk geweest zijn, dat hij de geloofsrelatie van den verlosten mensch met Christus voorzichtiglijk „verhumaniseerde", voor de groote menigte

---

[1]) *Spinoza en de idee der persoonlijkheid,* Uitg. Hollandia-Drukkerij, 1919, blz. 53.
[2]) *a.w.,* blz. 17.

is dat zeker niet ongevaarlijk. En voor 't vinden van het rechte pad uit den doolhof der nieuwere theologische methode-vragen is het nog minder ongevaarlijk. Naar ik meen, heeft Dr. Miskotte ergens in zijn boek over Gunning geschreven, dat dit het tragische is van een figuur als Gunning, dat hij zelf vervallen is in het gevaar, waarvoor hij zoo bevreesd was. Nergens was Gunning zoo bang voor als voor anticipaties. Dit was zijn kritiek op alle naturalisme en Spinozisme: dat het anticipeerde en zich toeeigende, wat alleen door het geloof in Christus mogelijk was. Welnu, een soortgelijke anticipatie is toch eigenlijk de subjectieve soteriologie van Gunning zelf, voorzoover hij den „nieuwen mensch" *in* den mensch stelt en wil laten groeien tot voleinding, zonder dat hij hierbij radikaal en consequent vasthoudt aan het: alleen in en door Christus een nieuw schepsel. Gunning's verlossings-realisme heeft hem altoos in den weg gestaan, om den geweldigen drang naar het eschatologische in hem de erkentenis der waarheid te doen baren. Het realisme van Gunning behoudt een naturalistisch trekje, zoodat het het geloofskriticisme niet in zich opnemen wil met klare bewustheid. Als Gunning alles baseert op de Vleeschwording des Woords, maakt hij m.i. het „menschelijke" in Christus te ongebroken tot het ideaal-menschelijke, zonder dat Kohlbrügge's sombere nadruk op het „vleesch", dat door den Christus werd aangenomen, kan doorklinken. —

En nu Hoedemaker. Hij stond als een echt reformatorisch Verbondstheoloog nog dichter misschien bij het geloofskriticisme dan Gunning. Waar Hoedemaker zoo innig leefde uit de Verbondsgedachten der H. Schrift, hoorde hij overal door de Schriftwoorden heen de aanspraak Gods tot den mensch als een aanspraak met eisch en belofte, met Woord en geschiedenis ook. Het Verbondsbegrip is in de theologie van Hoedemaker een synthetisch begrip; het vormt de tusschenschakel tusschen Openbaring als Woord en Openbaring als Geschiedenis. Want bij de openbaring van de Verbondswet aan Israël bij den Sinaï blijft het niet; door de geschiedenis van het Israëlietische volk heen, welke in hare ontwikkeling op Christus uitloopt, wordt de openbaring Gods als daad en feit openbaar.

Omdat de historia revelationis in de Schrift op Christus uitloopt, is Christus ook de inhoud van de geheele Schriftverkondiging. Niet alleen het Nieuwe, maar ook het Oude Testament moet Christocentrisch worden vertolkt. Christus is als de Christus incognito ook onder de Oude Bedeeling juist dáár het meest, waar „de critici" het minste geneigd zijn een spoor van Hem te ontdekken. Zijn werk over *de Mozaïsche Oorsprong van de Wetten in Exodus, Leviticus en Numeri* (1895) eindigt Hoedemaker met het prachtige beeld van den bouwmeester, die zijn eigen naam zóó in het gewrocht van zijn kunst had weten in te voegen, dat men overal in de bogen, lijnen en stippels, in de pilaren en architraven, zijn naam in allerlei afmetingen en vormen kon ontdekken, wanneer men in het middelpunt onder het koepeldak stond. „Eenige schreden links of rechts, — en de beschouwer zag hiervan niets meer: het was voor zijne oogen

verborgen."
„Die kunstenaar is God zelf, dat middelpunt is het werk der Verlossing, zooals de Gemeente het heeft ervaren en in hare Belijdenis heeft uitgedrukt; maar deze naam is Christus, de Christus van Oud en Nieuw Verbond, van de Wet en de Profetie, de Christus in de geschiedenis van Israël en in zijne instellingen, de Christus, Wiens vernedering en verhooging ons wordt afgeschaduwd in Adam en Isaäk, in Mozes en Josua, in Simson, David en Salomo, ja in Israël zelf, zoowel in de woestijn als in Kanaän en in de Ballingschap. En eerst wanneer wij dezen Christus hebben ontdekt, ook waar wij Hem vroeger niet hebben gezien, kunnen wij zeggen, dat wij, mede door den arbeid der critici tot dit onderzoek geprikkeld, eenigermate althans, het doel van dit en ieder onderzoek hebben bereikt: Hem te kennen, den eenigen waarachtigen God, en Jezus Christus, Dien Hij gezonden heeft."
Deze kijk op den Schriftinhoud gaf aan Hoedemaker, den Verbondstheoloog, ook een zeer sterke neiging, om Schrift en Kerk op elkander te betrekken en voor het *perfectum praesens* der Goddelijke openbaring in de bedeeling des H. Geestes een open oog te houden.
Niettemin wil het mij voorkomen, dat Hoedemaker tengevolge van zijn inzicht in de methode-vragen der theologie niet in staat geweest is om het geloofskritisch gehalte zijner Verbondstheologie te laten doorwerken in zijn geheele theologische gedachtenwereld. De tegenstelling tusschen „beschouwen — erkennen" is de realistische schematiek van zijn dogmatiek nooit radikaal komen doorbreken, al verstond Hoedemaker als prediker heel fijn, dat gelooven „erkennen" is. Een tegenstelling tusschen philosophie en theologie heeft Hoedemaker nooit in zijn denken durven laten doorwerken. Hij speurde er de moderne afdwaling van Cartesiaansche philosophie en Roomsch-papistische theologie in. Vooral in zijn opmerkingen over de verhouding tusschen openbaring en rede, tusschen gelooven en weten, blijkt hij aan Kierkegaard's existentiëele denken vreemd. Gelooven en weten moeten met elkander in overeenstemming te brengen zijn, want immers zoowel openbaring als rede zijn gaven van God! Op zeer bedenkelijke wijze wordt daarbij soms de rede als het „oog der ziel" tot het geloofsorgaan tevens gemaakt. Geen wonder, dat er dan geen plaats meer is voor „het geweten" in den zin van Kierkegaard: de doorbraakplaats des geloofs zoodra het Gode behaagt Zich aan ons te openbaren. [1]) Ik ben het met Hoedemaker van harte eens, dat het Cartesiaansche dualisme de dood voor het ware Geref. Protestantisme beteekent. Het is dat echter om een andere reden dan omdat het niet monistisch over de harmonie tusschen wetenschap en geloof denkt. En Hoedemaker had wel wat ernstiger mogen bedenken, dat het even verderfelijke Papistische dualisme niet gesteund wordt door de nieuwe philo-

[1]) Vg. de lezingen over Cartesius en het Cartesianisme in Nederland, in *Op het Fondament der Apostelen en Profeten;* bijdragen voor Kerk en Theologie, Utrecht, 1886.

sophie van Cartesius, maar door de oude van Aristoteles, welke Hoedemaker voor de algemeene kennisleer èn voor de methode-vragen der theologie zoo zeer uitnemend vond.

Mag ik dit opstel beëindigen met op twee „irreguläre Dogmatici" (om met Barth te spreken) [1]) in Nederland te wijzen, die in de voorgaande eeuw zeer stellig geloofskritische inzichten als kiemen voor nieuw methodologisch inzicht hebben gehuldigd en verdedigd?
Het zijn de dichter-denker Willem Bilderdijk en de prediker Herman Friedrich Kohlbrügge.
Bijzonder treffend heeft Bilderdijk in verschillende zijner uitvoerige brieven aan vrienden doen gevoelen, dat zijn religieuze denken geheel beheerscht werd door Kierkegaard's hartstocht voor het „erkennen", en dat tegenover het onernstige „beschouwen". Een paar voorbeelden.
In 1822 schreef Bilderdijk aan Mr. Wiselius: [2])
„Alle redeneering over God is derhalve voor ons, menschen, gevaarlijk, en heeft altijd (ook kon het niet anders) tot de vreeselijkste dwalingen en verbijsteringen gevoerd. Men moet God gevoelen, niet denken. Gevoelen, zeg ik, door Zijne bekendmaking aan 't hart; door de innige openbaring Zijner werking, die ons ook in staat stelt, Hem in alles te *erkennen;* door de uiterlijke Openbaring in Zijn Woord aan te nemen. Niet denken, want Hij is niet denkbaar; maar *erkennen.*"
En in 1823 aan Capadose:[3]) ....„die de Waarheid oprechtelijk liefheeft en zoekt, zal haar vinden, en niet slechts omhelzen, maar *erkennen;* 't geen meer dan omhelzen is, want ook daarin is somtijds factie- of zelfzucht, waarvoor God ons behoede!"
Hoe fijn verstond Bilderdijk, dat het kennen als „beschouwen" ons zoo heel licht parten speelt. In de wereld- en levensbeschouwing, die wij aanhangen, alsook in de theologie, die wij verdedigen: „het geheele anti-liberalisme houdt slechts een zeker tegenwicht, dat het meesleepen van alles in de verderfelijke beginsels van deze eeuw weerstaat, maar is (zoo het bij de menschen bestaat) een tegenoverbuigen van het kromme stokjen, zonder het recht te maken, en dikwijls draait het daarbij met een slinger naar denzelfden kant terug." [4]) Aaneen predikant, die hem zijn verzoeningsleer heeft voorgedragen, schrijft Bilderdijk waarschuwend, dat hij eigenlijk „een metaphysiek begrip" heeft gemaakt tot steunpijler van zijn geloof. „Het is een begrip van iets buiten ons, waarvan gij het doet afhangen, een begrip in zekeren zin speculatief. Hoe gevaarlijk

[1]) *Kirchliche Dogmatik,* Band I, 1932, S. 293—294.
[2]) *Brieven van Mr. Willem Bilderdijk,* bezorgd door W. Messchert te Amsterdam, 1836, Deel III, blz. 141 v.v.
[3]) *a.w.,* Deel V, blz. 29.
[4]) *a.w.,* IV, 65.

dan, dit te willen in de plaats stellen van een verklaring, die alleen het zelfgevoel onzer onloochenbare zedelijke onvolkomenheid en doemwaardigheid onderstelt." [1]) In een anderen brief aan Dr. Capadose heet het: :....,,gelooven (en dit zit in 't hart), *geen speculeeren* over 't geen boven ons is; geen denkbeelden, die menschelijk zijn, tot hoedanigheden van God maken; berusten in 't geen Hij ons heeft willen ontdekken, maar uit dat opgedekte hoekjen van 't groote tafereel niet tot het geheel besluiten of er ons een teekening van voorstellen, die 't niet gansch opgedekte bevatten zou; *geen uittreden in een andere bedeeling, in een latere;* geen vermenschelijken van Gods daden, ontwerpen, schikkingen; niets van dit alles! of wij wagen ons op den smallen stroobreeden rand tusschen 't Ongeloof en het Bijgeloof; zij ons de geopenbaarde genade genoeg! Dit zegt ons 't Onfeilbaar Woord." [2])

Wat ten slotte Kohlbrügge betreft, de geloofskritische kiemen van zijn ,,irreguläre Dogmatik" zijn aan Barth zelf in den loop der jaren steeds sterker bewust geworden. Kohlbrügge behoort onder degenen, die Barth het meeste met instemming aanhaalt. Door iedere prediking van Kohlbrügge gist het geloofskriticisme, dat geen anderen vorm van theologiseeren toelaat dan die, bij welke Christus en het geloof, het Woord en de Geest èn het geloof steeds op elkander betrokken blijken in de ontvouwing der heilswaarheid. Wie er niet consequent mede rekenen wil, dat Kohlbrügge niet over God, den Schepper, kan spreken zonder tegelijk over den zondaar te spreken; niet over Christus zonder dat hij tevens spreekt over ons, voor wie Christus op aarde kwam; niet over den H. Geest zonder dat hij tevens laat volgen ,,dat deze H. Geest ook mij gegeven is", zie, die kan van Kohlbrügge's prediking niets of weinig verstaan, en zal meerdere eigenaardige stukken in diens Christologie, anthropologie en heiligmakingsleer bijna godslasterlijk achten. Het Woord, dat het bij Kohlbrügge doen moet, heeft letterlijk niets meer gemeen met een idealistische Logos-gedachte. Het is consequent het consciëntie-aansprekend Woord, dat ,,erkenning" vraagt. Daarom is deze theologie geloofs-theologie, waarin voor ,,speculatiën" van de menschelijke rede geen ruimte overblijft. Kohlbrügge kan niet onzakelijk van den mensch ,,zooals hij geschapen is" uitgaan in zijn religieuze denken. Hij kan slechts als de existeerende mensch hooren naar Gods Woord. Die mensch is ,,vleeschelijk, verkocht onder de zonde". Het biologisch-naturalistisch speculeeren over de verhouding van God en mensch heeft nu uit. Als de H. Schrift Kohlbrügge noopt om over den mensch vóór den val (Genesis 1 : 26) na te denken, dan hoort de geloofskritische exegeet-prediker hier Gods boodschap over den mensch, die *in* het beeld Gods gezet is, maar er daarom niet noodzakelijk in-blijft (im-manet), doch alleen in gehoorzaamheid en geloof ,,er zich aan houden kan." Want het beeld Gods is de heerlijkheid van Gods Woord en

---

[1]) *a.w.*, III, 265.
[2]) *a.w.*, V, 80.

Geest! Zóó wordt de distantie tusschen Schepper en schepsel, tusschen God en menschen, tusschen Gods heil en den zondaar, wien dat heil geldt, bewaard. Genade Gods vloeit niet binnen in zondaarsharten; zij kan alleen in geloof worden „erkend" en aanvaard. *Houdt het daarvoor,* dat gij wel der zonde dood zijt, maar tevens Gode levende door Christus Jezus onzen Heer!

„O, so lange der Stolz da ist, dass wir nicht Menschen sein wollen, sondern halbe Engel, und nicht glauben wollen, lediglich glauben, sondern es in der Tugend, in dem Werk, in der Frömmigkeit suchen, da kann es nicht bei uns heissen: Ehre in der Höhe Gott! Da ist kein Friede, bei Gott nicht, mit den Menschen nicht und in dem Herzen nicht, sondern lauter Teufelei und ein stetes Sündigen. Darum aber, weil wir es erfahren, dass wir Menschen sind, lasst uns solches *anerkennen,* uns ergeben, gerade als Menschen, uns hinwerfen vor ihm auf seine Gnade; und je mehr wir nun dessen inne geworden, dass wir Menschen sind — denn das lernt man noch einmal so gut an der Krippe seines Heilandes als bei dem Gesetz, — um so mehr werden wir treiben und schwimmen, leben und sterben auf einem solchen Wohlgefallen Gottes, wobei ihm diese Ehre in der Höhe zukommt, dass er es allein ist, er allein weise, gerecht, heilig, gut, barmherzig, treu und wahrhaftig, gnädig, geduldig, reich an Erbarmung und gewaltig an Macht"..... [1])

....."Indem wir den Heiligen Geist empfangen durch die Predigt vom Glauben, so predigen wir vom Glauben, auf dass wir glauben, — glauben, was der Herr Jesus gesagt hat, dass er annoch den Tröster sendet, wo die Predigt seines Evangeliums erschallt." [2])

---

[1]) Herm. Friedr. Kohlbrügge, *Festpredigten,* 2. Aufl., Stuttgart, 1895. S. 143—144.
[2]) *a.a.O.,* S. 363.

OPMERKINGEN OVER THEOLOGISCHE EXEGESE

DOOR Dr. K. H. MISKOTTE

OPMERKINGEN OVER THEOLOGISCHE EXEGESE

I.

Alle woord is omringd en bedreigd door de mogelijkheid van het misverstand. Met name het geschrevene. Van Plato's klacht over de weerloosheid van het geschreven woord, welks „vader" afwezig is en daarom niet in staat zijn kind te verdedigen, vinden wij in de geschiedenis van den menschelijken geest voortdurend de tragische waarheid bevestigd. Zelfs de „roem", de „naam", het opschrift: „klassiek", berust niet zelden op een misverstand van het nageslacht. De lof kan verdiend zijn en in de orde van „den objectieven geest" zich op geheimzinnige wijze handhaven en toch feitelijk op motieven berusten, die bedenkelijk zijn, omdat de natuurlijke mensch en de doorsnee-mensch ook hierin naar zich toe rekenen. Het Woord Gods nu, ingegaan in den bestaansvorm van geschreven menschenwoorden, werd mede prijsgegeven aan de dreiging van en de kruisiging door het meest boosaardig of ook meest gemoedelijk misverstand. Wenden we onzen blik naar het breedere gebied der geschreven woorden en gevormde schriften, in wier gezelschap de H. Schrift in werkelijkheid vertoeft, en letten wij daarbij op de signatuur van den tijd, die de onze is, dan kunnen we ons moeilijk ontveinzen, dat de kunst van het verstaan, ongeveer in gelijk tempo met de verbreiding der „algemeene ontwikkeling", is achteruitgegaan. Onwil en onvermogen om te verstaan wat boven normaal peil zich verheft, verhardt zich tot een levenshouding, die menschelijkerwijs gesproken niet meer te doorbreken is. „Massen schufen Gebot und Regel und erstickten mit dem Lug falscher Auslegung die Zungen der Rufer, die ehmals der Mord gelinder beseitigte". [1]) De welhaast stelselmatige moord op het woord, op het woord, dat méér wil zijn dan een bloot middel tot overbrenging van gedachten, zou bijna de scepsis rechtvaardigen ten opzichte van álle verstaan en het plan doen rijpen de sociologie op te vatten als de wetenschap aangaande de fatale wisselwerking van die misverstanden, welke wetmatig uit de duiding van verschillende belanghebbenden opkomen en die als zoodanig het concrete leven der gemeenschap bepalen. Intusschen werd deze moord op het woord maar al te vaak door de „wetenschap" gerechtvaardigd en gedekt, want de negentiende eeuw leefde in den waan, dat hetgeen principieel *iedereen* leeren kan, de *ware* wetenschap uitmaakt. Het objectieve, het algemeengeldige, dat de geest zoekt, werd gevonden in hetgeen bij toereikende

[1]) Stefan George „Vorrede zu Maximin".

intelligentie aan allen gezamenlijk en gelijkelijk als waarheid zou moeten verschijnen. Ongetwijfeld moet dit tot op zekere hoogte, tot aan een bepaalde grens, als juist blijven gelden, want de philologie in het algemeen, de hermeneutiek in het bijzonder, is uit op vaste methoden tot het begrijpen van overgeleverde schrifturen en dient daarmede een hoog, practisch, humaan doel, n.l. de versterking, verrijking en verdieping van de geestelijke gemeenschap der menschen..... „tot wij, die schijnen wijd / verspreid door ruimte en tijd, / bewust tot wezenheid / tesamen komen". [1]) Maar men heeft veelszins de moeite onderschat, die noodig is, om van het begrijpen der woorden te komen tot het verstaan van den *zin,* en vergeten dat, hoewel in de chronologische orde van het onderzoek het verstaan op het begrijpen volgt, toch in de objectieve wezensorde de zin aan de woorden vooràf-gaat, zoodat het begrijpen als allemansfunctie voltooid zou kunnen worden op zulk een wijze, dat de zin verduisterd werd en de basis voor een vràgen naar den zin van te voren ondermijnd. Het is ons menschen nu eenmaal opgelegd in eerste instantie discursief door de woorden tot den zin te naderen, ofschoon wij weten, dat men de woorden alleen *vanuit* den zin kan verstaan. Uit deze tegenstrijdigheid is theoretisch geen uitweg, praktisch kan hier alleen de bijkomende, ingrijpende congenialiteit hulp brengen, die het geheim kent, hoe men de twee wegen van de woorden naar den zin en van den zin naar de woorden tegelijk aflegt. Naarmate nu de geschriften, die voor ons liggen, van bijzondere, onherhaalbare qualiteit zijn en naarmate hun vorm en hun pretentie zich verwijdert van wat wij als overdracht van levensnoodzakelijke, wijze of schoone gedachten in eigen taal, tijd en cultuur gewend zijn, naar die mate wordt de *geldigheid* eener algeméène theorie der uitlegkunde gaandeweg beperkter. Het wordt al moeilijker den „scopus" (Flacius) te vinden. Deze wordt zèlf als een onbekende persoonlijkheid, die achter het voorhangsel der woorden verscholen, den menschelijken geest uitdaagt en ergert en moede maakt; waarom deze met geweld en met den moed-der-wanhoop het hooge binnen zijn bereik tracht te trekken en zich niet ontziet korte metten te maken met wat zich tegen nivelleering verzet. Wat oorspronkelijk uit passie en visioen geboren werd, moet omgezet worden in bruikbaar gereedschap voor het onderling verkeer, het wordt gebeukt en gedeukt tot het zoden zet aan den dijk van het bestaande en van het geldende. Zoo slaat de aandrift tot verstaan òm in een terreur der „wetenschappelijke" methode in bondgenootschap met het vooroordeel van den tijdgeest, tenzij men, wat zelden het geval is, de grootmoedigheid heeft voor een onbekende, ondoordringbare woord-wereld te resigneeren. Overigens houdt het schrikkelijk pleit van dwang en vrijheid aan. Dit geldt niet alleen van die uitlegging en duiding, die methodisch geheel gebonden zijn aan een

---

[1]) Johan Andreas dèr Mouw.

wereldbeschouwing gelijk b.v. de literatuur-kritiek van Herman Gorter [1]), maar het geldt evenzeer van die persoonlijke, onwillekeurige duidingen, die uit een àl te beperkt levensgevoel opkomen als b.v. de misteekening van Dostojevski als psycholoog der criminaliteit bij Conradi en Brandes of ook als neoplatonisch wijze bij Natorp. Een sterk en zeer leerzaam voorbeeld, hoe met name het burgerlijk levensgevoel de schrikkelijke en heerlijke diepten van het woord ver*sluiert*, is Vosz' Ilias-vertaling; men lette o.a. op de vertaling van *δαιμονιος* (bij het afscheid van Hektor en Andromache zegt de laatste tot den wegstormenden held: „trautester Mann" *(δαιμονιε!)*). Uit den jongsten tijd moge als voorbeeld dienen de verblinding, waarmee ettelijke critici het groote boek van den gewetensangst, Kafka's „der Prozesz", hebben opgevat als een aanklacht tegen misstanden bij de duitsche justitie. Deze „Lug falscher Auslegung" is als het verderf, dat op den middag verwoest; op klaarlichten dag, onder de bescherming der geijkte methode of der erkende geestrijke begaafdheid, wordt wat bijna een openbaring is tot een vlakke sensatie vernederd. De censuur van de beschaafde massa volgens het dogma der verstaanbaarheid verscheurt, knipt uit, streept door, keert ondersteboven met mechanische consequentie. En het maakt waarlijk weinig uit of deze functie begeleid wordt door woorden van kritiek of van lof. De roem is veelal de meest royale begrafenis; aan weerszijden van den praalwagen schrijden als zoovele doodbidders de misverstanden, die het „vereeuwigd" slachtoffer overleven. „Alleen het middelmatige is „eeuwig", want alle middelmatigheden uit alle tijden verstaan de middelmatigheid als de verwerkelijking van hun hoogste potenties". [2]) De wonderen zijn echter de wereld nog niet uit! Op een „gegeven" oogenblik in den gang der historie, in het leven van een volk, viert het met veel vertoon begravene zijn eenvoudige herrijzenis; en het woord komt met profetische kracht weder als een breede zegening over al wat breekt en vervalt en vergaat. Er ontwaakt een vermoeden, dat het vreemde en onverteerbare van een oude schriftuur, verre van afzijdige bijzonderheid, veeleer ontdekkend en genezend gericht was op het wèzenlijke van ons menschenleven, dat zich schuil houdt in de onnoozelheid van het z.g. actueele [3]); een eenzame, wellicht een zonderling, blijft geboeid kijken naar het arm

---

[1]) H. Gorter, „Critiek op de Literaire Beweging van '80 in Holland", vgl. H. Roland Holst, „Studies over Socialistische Aesthetica" in „De Nieuwe Tijd" 1906/'07 vgl. ook E. Guyau „l'Art au point de vue sociologique" p. 22. v.

[2]) Menno ter Braak „Afscheid van Domineesland", blz. 59.

[3]) I walked on, musing with myself..... whether after all..... a completer poetry,

Adjust our daily life and vulgar wants
More fully than the special outside plans
Phalansteries, material institutes.

. . . . . .

Preferred by modern thinkers, as they thought
The bread of man indeed made all his life,

gebeente van het vergeten werk, en zie, de ziel van den gebalsemde, de zin van de woorden-mummie breekt door de zwachtels en „vliegt hem op den vingertop als vlinder".

II.

Het zou heilzaam wezen voor de menschelijke samenleving als meerderen behept waren met den *angst voor het misverstand;* slachtoffer wordt immers niet alleen het woord der zieners, maar meer nog de ziel van den lezer of hoorder, die een heel eigen leven te dragen heeft. Deze moet, wanneer hij de grenzen der „wetenschap" niet ziet en zich houdt aan hetgeen zoowel academici als dilettanten hem als populaire kennis komen aanbieden, een heele *dimensie* in zijn wereldbeeld missen, de diepte. Elk wetenschappelijk begrip toch is te danken aan een proces van eliminatie van eenige „onbekenden". De neurose en de genialiteit hebben dezelfde psychologische formule, gelijk het zwarte kolenstof en de diamant in de chemie tenslotte onder dezelfde formule vallen. Geen ding ter wereld bestaat uit de som zijner deelen en geen menschenlot resulteert uit de inwendige of uitwendige wetmatigheid, die wij hebben gevonden en vastgelegd. Beschrijf ik psychologisch het leven van Michel-Angelo en verzwijg (of vergeet) strikt-stelselmatig over wie ik eigenlijk spreek, dan zal deze biografie zich niet of nauwelijks onderscheiden van eene, die over de eerste de beste neuroticus handelt, maar 't zou wetenschap zijn. Eertijds was het geheim der kennis in handen van den *priester* en nog steeds is van elk inzicht- en levenwekkend onderricht een element van „tooverij" onafscheidelijk. [1]) De gewijde is een ingewijde in het wezen der dingen en der woorden; en deze twee zijn één. De trots van den priester is, dat hij meer vertrouwd is met het heilig woord dan met alle andere werkelijkheden; dat hij daarom nooit vergeten kan, waarover hij spreekt. Hij heeft ook niets te elimineeren, omdat hij zijn methode van uitlegging aan het object zelve, waarmee hij in levenslange liefde verbonden is, ontleent. Over deze onze overwegingen werpt het probleem der theologische exegese reeds zijn eerste schaduw.
Het schijnt ons een zeer partijdig oordeel, te zeggen, dat met name de „priester" zijn gave-tot-verstaan misbruikt heeft, gedreven door machts-

---

And washing seven times in the „People's Baths"
Were sovereign for a people's leprosy,
Still leaving out the essential prophet's word
That comes in power. On which, we thunder down
We, prophets, poets, — Virtue 's in the *word!*
The Maker burnt the darkness up with his,
To inaugurate the use of vocal life.
El. Barret-Browning, Aurora Leigh Book IV.

[1]) Aug. Horneffer, „Der Priester, seine Vergangenheit und seine Zukunft", 1912 II S. 95 f.f.; 165 f.f.

begeerte en behoudzucht en dat het de historische taak der westersche wetenschap zou zijn de „priesterlijke" elementen van traditie, talmudische of scholastische training, intuïtief combinatie-vermogen enz. voorgoed uit te schakelen, alsof de „wetenschap" niet minstens evenzeer en als het ware van nature tot een veel gevaarlijker begeerte-tot-heerschen geneigd is.[1]) Toegegeven, dat zulk misbruik vaak genoeg is voorgekomen — bezit toch niet de „priester" uiteraard een congenialiteit met den heiligen text, een gave tot „Wesensschau", een zorg voor de continuïteit der zingeving en een bekommering om de wezenlijke werkelijkheid van het menschenleven, die van geen andere instantie met reden kan verwacht worden? Hoe het zij, bij de bezinning op het wezen der „geesteswetenschappen", die omstreeks het begin der eeuw inzet, kwam men weder tot opvattingen, die ruimte laten voor het eerherstel der priesterlijke kennis.[2]) En in ieder geval zal elke bezinning op de idee der „universiteit" de kennis verstaan als verwant aan het „heil", aan welk inzicht de staande term „priesters der wetenschap" als een onbegrepen survival ook tijdens de rationalistische perioden der 19e eeuw nog herinnert. Plato (in de VIIe brief 342) zegt, nadat hij de vier trappen der wetenschappelijke bearbeiding van een gegeven heeft opgesomd (onoma, logos, eidoolon en epistèmè): „alleen het nauwkeurigste onderzoek en herhaalde beschouwing vanaf ieder der vier trappen, telkens van een andere zijde en met een ander doeleind, kan eindelijk in welgeschapen zielen het weten aangaande het wezen als het ware verwekken. In de zielen echter, die kwalijk geboren zijn — gelijk de zielen der meesten tot het vatten van den zin der woorden van nature onbekwaam zijn — wordt het alles bedorven en zelfs Lynkeus zou hen niet kunnen ziende maken. In één woord, wiens ziel niet van nature met de objecten *verwant* is, dien kan noch zijn geheugen noch eenige begaafdheid van zijn geest tot deze verwantschap brengen, want in eene hun vreemde natuur weigeren zij wortel te slaan". Dit eenvoudig inzicht — en niets anders — is de ware drijfkracht van de structuurpsychologische en phaenomenologische methoden, van de terugkeer tot het „priesterlijke" kennen, dat daarmee de overhand heeft genomen in de na-oorlogsche jaren. De analytische psychologie achtte Goethe's uitspraak, dat het oog „sonnenhaft" is, zeer dichterlijk maar voor de wetenschappelijke kennis onbelangrijk. Zoo zal ook de philoloog Hamanns beschouwingen over het wezen der taal machtig interessant maar onvruchtbaar vinden, zoolang het vraagstuk van het verstaan hem niet met al zijn strengheid en zijn vele beloften voor oogen staat.[3]) Niet zonder voorbehoud, maar toch met den verschuldigden eerbied

---

[1]) Vgl. A. A. Grünbaum „Herrschen und Lieben" S. 38 f. 42 f.f.

[2]) Dr. Edith Landmann „Transcendenz des Erkennens" 1923 S. 274 f.f.

[3]) „A priori kann man nicht konstruieren, was „Verstehen" heiszt. Um das in vollem Sinn zu erkennen, musz man auf die groszen Leistungen blicken, in denen der menschliche Geist um ein Verständnis gerungen hat" (Joachim Wach, „das Verstehen" I S. 11). Wij denken

en groote dankbaarheid zien wij de beteekenis van Stefan George in het herstel der notie eener „priesterlijke" kennis.
In den kring van zijne jongeren werd de strijd om een nieuw wetenschapsbegrip, waarin „Bildung" en „Vorbild" hun plaats hebben, uitgestreden; een begrip, waaraan men weliswaar een dooreenmenging van wetenschap, wijsbegeerte en religie verwijten kan, maar waaraan wij niettemin een groote bevrijding, een nieuwe les in eerbied, een nieuwe openheid voor „beeld" en „gestalte" in het geestelijk leven en een overvloed van onwillekeurige vondsten danken. Welk een verschil b.v. tusschen Wilamowitz' interpretatie van Pindaros en de aanvat van Reinhardts monumentale studie over „Poseidonios"! Hoe zullen jongeren de nieuwe richting in Gundolfs „Goethe", in Bertrams „Nietzsche", in Hefele's „Dante" naar waarde schatten, zij, die de oude methoden van jongsaf niet meer heelemaal voor vol hebben aangezien? De congenialiteit sluit hier inderdaad het banale misverstand uit, doch niet zonder het gevaar eener misduiding, — zij het dan meestal van minder ernstigen aard — ontstaan door een meer of min opzettelijke verwaarloozing van de algeméene hermeneutiek. [1]) Is het niet duidelijk, dat wij hier, althans formeel, reeds midden in de vraag naar de verhouding van literair-historische en theologische exegese zijn aangeland? En blijkt niet, dat de theologie eerder met deze vragen is bezig geweest, moést bezig zijn, zoodat b.v. bij Joh. Tobias Beck en bij den Erlanger von Hoffmann reeds inzichten voorkomen, die met de modern-phaenomenologische volkomen overeenstemmen —? Alleen, zij hebben in de theologie destijds geen school gemaakt.

III.

Het verstaan der Heilige Schrift werd de laatste eeuw mede in deze actie en reactie der philologie betrokken. Hoe men in blinde nivelleeringswoede zich aan de Schrift vergrepen heeft, dit te beschrijven moge voor de pen van een groot satyricus bewaard blijven. Een grooter nog dan Chesterton moest het „Nieuwe Testament voor leeken verstaanbaar gemaakt" eens onder de loupe nemen, maar daarnaast eveneens een bundel orthodoxe doorsneepreeken. Vroeg of laat zal trouwens de geschiedenis der 19e eeuwsche wetenschappelijke verklaring van den Bijbel geschreven worden, met het „Leitmotiv": „wetenschappelijk was het, den Bijbel tot elken prijs als een gewoon boek te beschouwen". De uitlegging daarentegen, die steunde op het dogma der mechanische (of organische) inspiratie, bewaarde weliswaar veel

b.v. aan Bachofen's „Versuch über die Gräbersymbolik der Alten" (1859), aan Walter Otto „die Götter Homers" (1931), aan Kierkegaards essay over Mozart, aan Georg Lukacz: „Zur Theorie des Romans" (1919), aan Baudissins oud-testamentische studiën, vereenigd in zijn „Kurios" 1927/'29, aan Bernouilli's „Johannes der Täufer und die Urgemeinde" (1918).
[1]) Vgl. de beroemde polemiek: de George-leerling Erich von Kahler „Der Beruf der Wissenschaft" contra Max Weber „Wissenschaft als Beruf" (1920).

oude „priesterlijke" kennis, doch veelal in den vorm, die voor epigonen kenmerkend is. De roep om „pneumatische" exegese achten wij een verschijnsel parallel aan het pogen van de George-school. De winst van dit alles schijnt hierin gelegen, dat een vermoeden oprijst of de vertrouwdheid met den Bijbel niet het gevolg is van een ordinaire houding (een afschaduwing van den vrede, die „das Man" gevonden heeft in de „Ausgelegtheit des Daseins" (Heidegger), of de bekendheid van de Schrift niet berust op een gezichtsbedrog van onze incompetente geesten. Of, is het zoo zeker, dat hetgeen wij als „zeitgeschichtlich" hebben uitgeschakeld voor de kennisse Gods onbelangrijk is; of bewijst onze onmacht het „oostersche", het „apocalyptische", het „antieke wereldbeeld" enz. in onze denkvormen te vertalen, dat de zin daarvan met den Zin der Heilige Schrift niets te maken heeft?
De literair-historische onderzoeker twijfelt wellicht meer of min aan de onfeilbaarheid zijner methoden, maar niet aan de kènbaarheid van zijn object door deze methoden, indien ze feilloos zouden functionneeren. Is de voor ons moderne menschen vanzelfsprekende hegemonie van de algeméène uitlegkunde niet een vorm van onze zelfhandhaving tegenover het onbekende en is het imperialisme der wetenschap niet een vlucht uit de werkelijkheid? [1] —
En zijn formeel dezelfde trekken niet eigen aan de bevroren en gestolde „priesterlijke" kennis? Zijn we niet samen de dupe geworden van een verlangen naar zekerheid, die met den aard van het ons gegeven leven nu eenmaal onvereenigbaar is? Hebben we met onze zekerheden niet de vrijheid, macht en gevaarlijkheid van de woorden Gods, die ons „toebetrouwd" waren, in dorre of geestrijke banaliteit ten onder gehouden? Gezegend het zeldzame oogenblik, waarin wij tenminste verstaan, dat wij het nog nièt hebben verstaan, en met huivering en verlangen ingaan in het heilig donker.
„Het is ontstellend, te bedenken, dat niemand de hooge Poëzie of Werkelijkheid van het Oude Testament..... en der Evangeliën meer kan genieten. Niemand toch kan haar lezen gelijk wij hedendaagsche poëzie. De geleerden niet door hun natuur en wijl zij de taal tòch niet gelijk tijdgenooten kunnen begrijpen. De leeken niet, want die ontvangen slechts het door de gemoederen der niet begrijpende geleerden heen gefilterde goedje" [2], zoo van Deyssel.

---

[1] „Aber wer in aller Welt verlangt denn, dass solche Art von Wissenschaft, wie die Lehre von der Seele, von Gott, von der Freiheit ausgerechnet grade „als Wissenschaft" auftreten soll, wo sie doch als Ereignis in der Verwaltung hierzu Berufener hin und wieder durchaus Gelegenheit hat, sich zu melden." Hans Blüher „Traktat über die Heilkunde" S. 30. cf. Vilmar, Dogmatik I. S. 38. cf. Bultmann „Die Bedeutung der dialektischen Theologie für die neutestamentliche Wissenschaft". Theol. Blätter VII 1918 S. 57 — 67 over een verstaan, dat tegelijkertijd een „sich — entscheiden" is: „Dabei ist weder etwas Irrationales noch etwas Unwissenschaftliches. Nur darf man den Begriff von Wissenschaft nicht von der Naturwissenschaft für die Geschichte übernehmen; aber wer gebietet denn dass das geschehen müsse?"

[2] Van Deyssel, Uit het Leven van Frank Rozelaar CCLI.

Heeft het ons niets te zeggen, omdat hier nog maar een „literaire" maatstaf wordt aangelegd? Of zou de ontstelling bij „geestelijker" maatstaf kleiner zijn? Dat tusschen „leek" en „geleerde" de priester-theoloog zou moeten staan, dat hier congenialiteit vereischt wordt, dat daarbij bovendien het ambtsprobleem opkomt, dat exegese en liturgie iets met elkander te maken hebben, ziehier inzichten, die ons tegenwoordig te doen geven; de Lagarde (waarlijk geen orthodox theoloog!) zei reeds in 1878: „indem der Protestantismus..... die Grenzsteine zwischen den beiden Gebieten kirchlichen Schriftgebrauches und wissenschaftlichen Schriftverständnisses aufrisz, hat er sich selbst das Grab gegraben..... Es ist mit den Büchern der Bibel um nichts anderes als mit Brot und Wein des Abendmales, weder jene noch diese gehören in die Kirche, wenn nicht der Segen des Amtes über sie gesprochen ist". — —

Het is misschien noodig een tijdlang met bewuste eenzijdigheid onszelven en elkander vóór te houden, dat de arbeid tot verstaan der Heilige Schrift nog nauwelijks begonnen is en dat alle verstaan gebonden is aan den tijd. Wij moeten *verstaan,* maar vooral *wij* moeten verstaan. Juist daarom zal zich dit eigenaardige voordoen, dat wat het meest bijdroeg ons wakker te maken uit den waan van ons verstaan, ons op den weg zélve niet zoo heel ver brengt; want de oude en nieuwere „priesterlijke" kennis, die stijgt naar gelang wij ons van de periferie der woorden verwijderen naar de kern, vermindert op haar beurt in waarde, naarmate wij de kern der kernen naderen; deze laatste wil uit zichzelven lichten tot in den grond van het menschelijk bestaan als zoodanig. De vraag is, of indien de stralen van het „innerlijk licht" dit lichten tegemoet gaan, geen *valsch licht* zal ontstaan. *Wij* moeten verstaan, d.i. ons geheele concrete bestaan moet geconfronteerd worden met den sprekenden zin der heilige schriftuur. De echte angst voor het misverstand komt op uit den dagelijkschen nood, uit het besef, hoe moeilijk het leven is en hoe eenzaam onze ziel. Het rechte verstaan van *hèt* Woord zoekt de mensch om zijns lévens wil. Achterdocht tegen alle goedkoope religieuse wijsheid en huiverende verbazing over de mogelijkheid, dat God zelve tot ons spreken zou, gaan steeds tesamen.

Ondanks den romantischen inslag en de haeretische kiem, is een getuigenis als van Hugo Ball heilzaam om te hooren, waar hij zegt: „Die Sprache Gottes bedarf nicht der menschlichen Sprache, um sich verständlich zu machen. Unsere vielgepriesene Seelenkunde reicht nicht herein. Eher noch die versunken-ächzende Stummheit der Fische..... Die göttliche Sprache bedarf nicht der menschlichen Billigung. Sie sät ihre Zeichen und wartet. Alles Menschliche ist ihr nur Anlasz. Das Gesetz ihres Wirkens aber heiszt: immer dasselbe sagen. Die Dunkelheit dieser Sprache vergiszt alle Zwischensätze. Der Akzent ihrer Kühnheit kann nicht begriffen werden. Wo sie den Menschen erfaszt, wird sie Sturm wider Willen und oft ein Geiszel des von ihr Betroffenen..... In ihrer Syntax verschlingen sich Himmel und Erde. Durch Tod und Geburt

streicht ihr Zeilenmasz. Ihr Abglanz sind Feuer und Licht; ihr Stammeln die Wunder" [1]). — —

De vraag dringt zich op of de speelruimte van het misverstand niet kleiner worden kan, wanneer ook de priester-theoloog zich ontledigt en in gestalte gevonden wordt als een „leek" in groote verlegenheid; een verlegenheid zóó groot, dat hij de onnoozele en ruwe vragen naar den zin des levens verstaat en zelf overneemt. De theoloog, die in het heden minder „weet", zal wellicht meer verstaan; hij zal de broeder zijn van den „primitieven" mensch, die het felst teruggeworpen werd op de raadselachtigheid van zijn bestaan en die in een tijd zonder klare opdracht als de onze, nog ongelukkiger is; hij zal leven ergens bij de „godloozen" in de buurt en wachten, weer en weer, tot het hem gegeven wordt een Antwoord te verstaan, voor hen en voor zichzelven.

IV.

De grootheid en noodwendigheid eener geestelijke beweging is kenbaar aan de wijze, waarop zij door haar inzet alle problemen van den dag *met één slag* raakt. Zoo is de dialectische theologie onder ons gekomen en kenbaar geworden. Zij raakt aan het diepste der westersche traditie, waar van overlang het Zijn ondergeschikt werd gemaakt aan het Woord, de ruimte aan den tijd, de cultus aan de leer, het sacrament aan de prediking, het bloote denken aan het sprekende denken, de theoria aan het ethos. Het „Barthianisme" is geen studeerkamer-revolutie; het is, uit eerlijke moderniteit, heel van voren af aan gaan luisteren naar de Schrift; zóó heeft het de grenzen van het „wetenschappelijk" verstaan doorbroken, het „priesterlijke" kennen gerelativeerd, en hier en daar een mensch gewekt, die waarlijk voor Gods Woord beeft. Er is geen vraagstuk van paedagogischen of politieken aard, dat niet door de dialectische theologie wordt teruggebracht tot de „Fragwürdigkeit" van ons menschenbestaan zelf in de (niet van vandaag of gisteren) ontgoddelijkte wereld. Er is geen stelsel en geen wereldbeschouwing, die hier niet als hubris wordt onthuld. In plaats van de eliminatie der „onbekenden" komt het zoeken naar den positieven zin hunner onbekendheid.

Barth vat de dogmatiek als kritische normwetenschap der prediking; de Schrift wordt *één* der drie *gestalten* van het Woord Gods, zij staat tusschen het openbarings-gebeuren en de prediking-van-nu. Het Woord der Schrift leeft op en verheft de stem in „de laatste ure", die heden wordt ingeluid. Zij zegt, dat uit het onmogelijke niets ons kan redden dan het Onmogelijke, Immanuel, God met ons. Zij laat doorschemeren, dat tegenover het getuigenis der Openbaring geen methode volstaat, dat van nature niemand het verstaan kan, dat tegenover zijne bijzonderheid tenslotte *ieder* een massa-mensch

[1]) „Byzantinisches Christentum" S. 251 f.

wordt, dat de Bijbel uiteindelijk zichzelf moet uitleggen. Doch met deze laatste personificatie spreken wij eigenlijk niet meer over de Schrift, maar over Hem, die haar hanteert. Hij alleen en op soevereine wijze verhindert den moord op het Woord. Hij stelt de „onbekenden" weer in onze vergelijgingen. Hij jaagt de plechtige begrafenis van de zeer-beroemde Schrift uiteen. Ons is intusschen het vragen gegeven, ons is opgelegd te zoeken langs de wegen van ons zwakke denken en onze arme Bildung om te verstaan, wat met hetgeen in de heilige texten „gezegd" wèrd, „bedoeld" wòrdt. [1]) De levende bron mag niet tot een stilstaande put worden; het vrijmachtig geheim kan men niet in de lederen zakken onzer „beginselen" doen. Exegese der Heilige Schrift is een zeer *dubbelzinnig* ondernemen, omdat alle middelen van algemeene wetenschap en priesterlijke kennis trouwhartig moeten worden gewaardeerd en gebruikt, zonder evenwel afdoende waarborg te geven, dat het tot het rechte verstaan komen zal. De gestalte der Schrift is te vreemd, te chaotisch, dan dat ooit de *zin* van *de* Schrift zou samenvallen met de woorden op een of andere plaats; de zin transcendeert alle woorden.
En toch is de zin nergens te vinden dan in de concrete letterteekens, het Woord nergens dan in de woorden. De „toevallige" „Geschichtswahrheit" (Lessing) is teeken en blijvend zegel, dat de openbaring der Schrift niet optreedt als een algemeene, allen toegankelijke, potentieel overal en altijd reeds aanwezige waarheid. Daarom kan men zeggen, dat het misverstand der heilige schriften regel en het verstaan uitzondering is. En daarom is het wonder van deze uitzondering ook nergens te forceeren, maar in te wachten langs den weg van het gewone denken, in menschelijke gehoorzaamheid, in den „wettigen" strijd van het onderzoek, in gestadig gebed.

V.

Hiermee is het probleem der theologische exegese gesteld; „geistesgeschichtlich" gesproken, opnieuw opgekomen tegelijk met de nieuwere verstaanstheorieën [2]), behoudt het niettemin een eigen karakter, dat samenhangt met bovenbedoelde dubbelzinnigheid. Het gaat om de draagwijdte en de onderlinge *verhouding* van 1. literair-historische, 2. phaenomenologische, 3. theologische exegese. Zij verhouden zich als „kijken", „zien" en „hooren". Zij blijven verbonden door hetzelfde voorwerp, waarop zij zich richten, en door de verantwoordelijkheid voor steeds-mogelijk misverstand. De receptiviteit

---

[1]) Onverbeterlijk betoogt Friedrich Traub tegen Bultmann's onderscheiding „was ist gesagt" en „was ist gemeint": „aber so hat immer auch die zeitgeschichtliche Exegese gefragt. Oder vielmehr Gesagtes und Gemeintes fielen ihr selbstverständlich zusammen(!) Z. f. Th. u. K. VIII, S. 92.
[2]) vgl. Erich Fascher, „Vom Verstehen des Neuen Testaments."

van den mensch, den denker, den geloovige, den theoloog blijft „Tat des Gewissens" (Barth). Kijken, zien en hooren werken op elkaar in.
Wij moeten daarom vermijden hier woorden-kwesties te kweeken. Wil iemand den naam „exegese" ontzeggen aan de theologische werkzaamheid boven aangeduid en haar b.v. divinatie, interpretatie of paraphrase noemen, het is wèl, indien hij maar verstaat, dat deze werkzaamheid *noodzakelijk* is tot recht verstand der Schrift, en dat zonder haar de speelruimte van het misverstand onmetelijk groot blijft.
Wil, omgekeerd, iemand den naam „exegese" ontzeggen aan het literaire onderzoek, omdat de naam exegese slechts zou toekomen aan den arbeid, die antwoord tracht te geven op de vraag: „was ist gemeint?", het is wèl, indien hij maar vasthoudt, dat de ernstige verantwoordelijkheid tegenover de letter *vóórgaat,* wil de intellectueele rechtschapenheid gehandhaafd blijven. [1])
Van de theologie is nu eenmaal niet een encyclopaedisch volkomen afgeronde rechtvaardiging te geven. De werkzaamheid der exegese, die wij in schets trachten te beschrijven, is in al hare geledingen menschelijk en in geenen deele sacraal. De éénheid, waardoor het geheel van een onderzoek tenslotte als „theologisch" gequalificeerd wordt, ligt niet in een methodiek, noch ook in de bekeerdheid of pneumatische begaafdheid van den onderzoeker, maar in de actie der *opmerkzaamheid* van den exegeet zelven. Voor zoover zijn aandacht voor de concrete gestalte der heilige texten één is met zijn verlangen naar de waarheid, die zich in deze gestalte versteekt en onthult, in zóóver is zijn arbeid theologisch en het gehéél zijner resultaten kortweg exegese te noemen. De weg van de woorden naar den zin en de weg van den zin naar de woorden blijven ongescheiden — onderscheiden.
Wij moeten dus, om te beginnen, vasthouden aan de onmisbaarheid der *literair-historische* exegese, aan het eenvoudige, onbevangen „kijken". En wel op theologische gronden.
Dat het vak, gedoceerd onder den titel „Israëlitische" of ook „oud-christelijke letterkunde" als zoodanig „encyclopaedisch" moeilijk een plaats vinden kan in de theologie, houdt nog niet in, dat dit vak vanuit theologisch gezichtspunt geen recht zou hebben in zichzelf en geen waarde voor de uitlegging der

---

[1]) „Als God tot Abraham zegt: „Ga uit uw land enz....", ligt de tropologische aanwending dezer woorden op het breken met de wereld en de anagogische toepassing op den uitgang naar den Hemel zoozeer voor de hand, dat een ieder ze billijkt".
„Tot zulk een aanwending heeft men recht, omdat ze naar *de wet der symbolische logica* er metterdaad in ligt. Dan echter moogt ge ook niet zeggen: „Het ligt er wel in, maar daarom was God de Heere er Zich bij Zijn spreken niet bewust van, dat dit er in lag, „want dat ware aan God den Heere een gemis aan doordenken toeschrijven, dat onder menschen voorkomt, maar bij God ondenkbaar is" (Kuyper; Encyclopedie III p. 120) — „de stelling is dan ook metterdaad onaantastbaar, dat al wat naar de wet der symboliek in een woord, door God gesproken, in ligt, er door Hem ook in is bedoeld".
Deze stelling is inderdaad van alle zijden aanvechtbaar.

H. Schrift. Het is ook niet te beschouwen als een hulpwetenschap, gelijk men vroeger o.a. van een „geographica sacra" als hulpwetenschap sprak. Alles hangt dááraan, of men erkent, dat de „heiligheid" der heilige Schrift een *verborgene* is. Wij hebben geen tooverstaf om de „saeculariseering" der eertijds „theologisch" genaamde kennis te wenden. De arbeid der kritische wetenschap is profaan, door en door. Het is een risico hare methoden te erkennen; het is een offer, wanneer de onderzoeker weet, dat zij in láátste instantie blijken zullen niet te passen op hun object. Toch is het noodig, dezen weg te volgen, omdat de theologie zelve ook „maar" wetenschap is, omdat het een eisch der gemeenschap is, van het algemeen-gegevene uit te gaan, om te zien hoever men met een algemeene hermeneutiek komt, omdat het wonder der openbaring, indien al, slechts aanwijsbaar is aan een eigenaardig falen der consequenties, waardoor 't verschil van „kolenstof" en „diamant" aan den dag komt en de gemeenzame formule klaarblijkelijk faalt.

Dat de literair-historische methode niet „onbevooroordeeld" te werk gaat, beteekent alleen, dat wij kritisch mogen en moeten zijn ook tegenover de kritiek. Het gaat te ver, wanneer van conservatieve zijde gezegd wordt, dat de historisch-kritische methoden met haar object in strijd zijn; tenslotte pàssen ze niet en dat zal blijken. Als het Woord wordt overgeleverd in handen van menschen, ontstaat altijd schuld; dat het Woord echter gevonden wordt in de gedaante van menschelijke woorden, is niet onze schuld, maar het behoort tot de openbaring, het wonder der genade; daarom blijft het er bij: „alles, was das bedeutet, dasz da Menschen gesprochen haben, will gesehen sein, *um zu sehen,* dasz da Gott gesprochen hat" [1]). Er is trouwens op afzienbaren afstand een grens, waar juist de meest consequente toepassing der methoden breekt aan „Erscheinungen von fundamental rätselhafter Natur" (Overbeck), een breuk althans in haar negatieve werkelijkheid te zien door ieder wiens moed tot scepsis diep genoeg gaat.

Van het grootste belang is verder, de aard der „afhankelijkheid" te zien, waarin zich het voor ons liggende bijbelsche geschrift naar zijn woord-samenhang bevindt ten opzichte van „buiten-bijbelsche" grondwoorden en taalsymbolen, omdat slechts zóó het eigene aan den dag kan treden, n.l. in de grens, in de wijze, waarop de afhankelijke auteur afwijkt van voorgangers en zegslieden, de tendenz, waarmee het gegevene wordt omgekeerd en in een nieuw zinsverband gezet. De vorm, met name de woordvorm, der Heilige Schrift draagt niet de teekenen van een geniale conceptie, leeft niet een leven van eigen orde, verraadt in niets de aandrift van een „creatief" vermogen. Wie er op uit is, in de Schrift een schoonheid te vinden, die alles achter zich laat, een genialiteit, die n.b. als „absoluut" tegenover andere van

---

[1]) Barth, Prolegomena, S. 337. Zie daarentegen als tegenwicht (niet tegendeel): Kirchliche Dogmatik I, S. 153.

„relatieven" aard gesteld zou kunnen worden, [1]) heeft èn het menschelijke onderschat èn het goddelijke gezocht buiten de kenosis [2]) die het nu eenmaal gekozen heeft; hij meent, dat aan de kribbe van den Christus toch minstens randen van echt goud moeten blinken, om de echtheid van het heilig Kind althans bij benadering waarschijnlijk te maken. De z.g. „Schriftkritiek" werd (met of zonder de menschelijke bedoeling) een onvergelijkelijk middel om te verhinderen, dat de correlatie van schrift en openbaring ooit als redelijk aanwijsbaar zou kunnen worden voorgesteld. Dit voordeel weegt ruimschoots òp tegen het risico, dat wij mede bekoord worden door het gemak der banale consequenties, gelijk die volgen uit godsdienst-historische parallellen bij de vleet en heele zwermen voorbarige interpolaties.

VI.

In de tweede plaats is het noodig nadruk te leggen op de rechtmatigheid der *„Sinn"-exegese*, juist van theologisch standpunt. De exegeet toch is gebonden aan den text; verstaan beteekent voor hem het verstaan van het *ge*schrevene, niet van het *be*schrevene. [3]) Het laatste verstaan moet telkens weer aan het eerste ondergeschikt worden gemaakt.
De reconstructie van de feitelijke toedracht der openbaring, welke „achter" de ons gegeven schriftuur zou liggen, is onmogelijk en theologisch zonder gewicht. Daardoor verkrijgt echter het levensgevoel van den schrijver, de structuur van zijn denken, zijn oordeel over het gebeuren, zijn beeldspraak en haar immanente wetmatigheid een verhoogd gewicht voor het verstaan van den text. De Bijbel behoort niet tot de schoone literatuur, maar heeft daarmee een formeele overeenkomst, inzooverre het bericht in zichzelven rust en aldus onmiddellijk verwijst naar den *zin*. Vandaar het bijzonder belang en het bijzonder risico eener Bijbelvertaling, die zonder „Sinn-exegese" niet ondernomen kan worden.

---

[1]) „Immers de samenhang tusschen wezen en vorm is veel te innig, om ook maar de mogelijkheid toe te geven, dat zoo exceptioneele Openbaring niet noodwendig ook van invloed ware geweest op den vorm van haar documenteering". — „In Jesaja en Job, in de Psalmen en niet het minst in wat Jezus sprak, zijn brokstukken van zoo alles overtreffende schoonheid, dat hier meer dan het relatief geniale, dat er iets *absoluut* geniaals te bewonderen valt". (Kuyper, Encyclopedie III p. 17, 18).

[2]) d.i. ontlediging.

[3]) Daarom is wat Wilhelm Bornemann onder richtige exegese verstaat zonder meer bij de literair-historische te rekenen. „Dazu genügt nun die grammatisch-historische Auslegung nicht, mittels deren man wohl Tatsachen und Lehren feststellen, aber nie Persönlichkeiten und Gesinnung, Geist und Leben zum Verständnis bringen kann" — „Zur Bibelauslegung" Chr. Welt 43. Jahrg. S. 676. Het gezegde geldt precies zoo ten opzichte van Ernst von Dobschütz „Drei Reden vom Auslegen des Neuen Testaments".

De zin gaat aan de woorden vooraf, is transcendent ten opzichte van de woorden, gelijk de melodie als geestelijk geheel ten opzichte van de opeenvolging der haar samenstellende noten. Vertalen nu is een poging met een ander tonaal stelsel dezelfde melodie, denzelfden zin weer te geven.
Taal is meer dan morse-teeken tot overdracht van gedachten, meer ook dan „Vergleich", taal is *„Gleichnis"*. Het is goed, dat wij spreken van uitlegkunde en niet van uitlegkunst, maar het zou dwaas zijn, als we in onze degelijkheid vergaten, dat het „zien" van diepere taal-samenhangen niet kan worden geleérd en dat daarom alle vertalen, maar vooral het vertalen van de Schrift hoogst zeldzame gaven van synthetisch schouwen en dialogisch spreken [1]) veronderstelt. Zonder het uitgraven van den etymologischen wortel der woorden, zonder de waarneming van al hun onmiddellijke associaties, wordt iedere vertaling oppervlakkig, een mededeeling in den trant van: nu ja, het komt hierop neer. Dit alles geldt, nog afgezien van de veel diepere vraag, hoe een vertaling van de bijbelboeken tegelijk een Bijbelvertaling zal kunnen zijn. Er is in ieder geval een vraag naar het „wezen" van het bijbelsche bericht, die men op weg naar de waarheidsvraag niet vermijden kan, en die recht heeft onafhankelijk van de waarheidsvraag zich te doen gelden, ondanks het onmiskenbaar gevaar, dat in het antwoord de persoonlijke inzichten van den onderzoeker meespreken. Tegenwicht biedt — behalve de theologische exegese in meer bepaalden zin (waarvan straks) — een zekere „priesterlijke" verwantschap en vertrouwdheid met het geheél der Schrift. Het gaat er om, dat de oude teekens, de runen gaan ruischen als heilige eiken, waarin het orakel zetelt, zoodat ook vele oneerbiedigen merken, dat zij op gewijden grond staan. „Sinn-exegese" is vertalen; Barths Römerbrief en Lohmeyers commentaar op de Apocalyps zijn allereerst te zien als voorbeelden van zulk vertalen. Maar ook omgekeerd kan men zeggen, dat het vertalen in den meer letterlijken zin altijd reeds de neerslag is van 'n exegetische werkzaamheid. [2])
In iedere Bijbelvertaling ligt een heele *midrasch* verborgen. Temeer, waar een onoverbrugbaar verschil van denkwijze de bijbelsche talen, met name het Hebreeuwsch, van elke moderne taal scheidt. Het phaenomenologisch verstaan heeft dus de strekking een reeks aequivalenten te vinden, die den zin van de grond-structuren van den ouden text bij benadering vertolken [3]).

---

[1]) Franz Rosenzweig, „Die Schrift und Luther", S. 5. Vgl. dezelfde „Zweistromland", S. 207: „Man musz..... mit den Ohren lesen können". Vgl. ook Rosenzweigs Nachwort bij zijn Jehuda-Halevi-vertaling S. 155 f.
[2]) „.....die Bibel richtig übersetzen heiszt das Wesen aller Kirchen verwandlen, soweit sie auf der Judenbibel ruhen" (Arnold Zweig).
[3]) „Das Wort bleibt uns leer wo wir nur seinen Inhalt oder seine Oberfläche sehen..... Ihr Wort wird redend zu uns erst aus einer tieferen Mitte, von wo aus die Inhalte zur Projektion und Zeichensprache werden". Reinhardt, Poseidonios S. 12.

Den uitlegger van het oude Testament b.v. moet telkens voor oogen staan, hoe macht, nietigheid, ijdelheid en gemeenheid naar den wortel één woord zijn, hoe de woorden voor blad en moederdier, voor krankheid en genezing, voor offer en zelfovergave samen één stam hebben, dat het hebreeuwsch geen woord heeft voor „religie" en geen woord voor „eeuwigheid"; de vertaler van het nieuwe Testament moet steeds indachtig blijven, dat de structuur van het israëlitisch denken ook bij de N.T.-schrijvers den woordzin overwegend bepaalt. Theologische exegese kan eerst menschelijk-rechtmatig beginnen, wanneer de phaenomenologische op deze wijze haar werk heeft gedaan. Onmiddellijke aansluiting aan de historische exegese is gevaarlijk.
De literair-historische methoden hebben — om een zeer ingrijpend voorbeeld te noemen — er toe geleid, dat iedere „wetenschappelijke" Bijbelvertaling den *onvertaalbaren* Godsnaam weergeeft met „Jahwe", tot groote ergernis van de joodsche orthodoxie, (die hierin de „priesterlijke" inwijding en kennis vertegenwoordigt) ook daar, waar naar den *zin* van den text een eigennaam geen zin meer heeft, en met verwaarloozing van het inzicht in het „wezen" van de israëlitische Godsgedachte, volgens welke de naam van den „Namelooze" in geenen deele vertolking is van een god, een substantie, een bestaan (waarom ook de officieele Fransche vertaling: „l'Éternel" den zin zoo droevig verdonkert), maar van den Eéne, die alleen uit zijn verhóúding tot het schepsel in den voortgang van de tijden wordt gekend. [1])
Zulk een „zien" en het daaruit volgend „vertalen" is ook weer door en door profaan en heeft het gevaar, dat wie er zich in verdiept de grens van zijn schouwen vergeet en wellicht niet merkt, dat ook dit „innerlijk licht" het komende licht „valsch" kàn maken [2]). Het voordeel echter, dat wij het onderscheid der historische situatie van toen en nu zien opgeheven, omdat de diepte van het „wezen" ons een nieuwe dimensie ontsluit, weegt op tegen de mogelijke gevaren. — —
In het recht der phaenomenologische exegese ligt ook het onvervreemdbare recht besloten der z.g. „bijbelsche theologie", [3]) die met uitschakeling aller biographische, historische momenten, zonder naar de bijzondere gestalte en het persoonlijk „levensgevoel" van de schrijvers te vragen, zich richt op

---

[1]) „Nur im Fürwort ballt sich die Bedeutung des Einen, jeweils in einer der drei Weisen Gegenwärtigen, in der jeweils gemeinten Art von Gegenwart zu einem Wort zusammen" — daarom is te vertalen: „Der jenen Gegenwärtige, bei ihnen Daseiende, als ER; der meinem Ich Gegenwärtige, bei mir Daseiende: DU; der einem Du Gegenwärtige, bei dir Daseiende: ICH" (Franz Rosenzweig. „Der Ewige" — „Mendelssohn und der Gottesname", in „Gedenkbuch für Moses Mendelssohn" 1929 S. 103).
[2]) Een duidelijk voorbeeld is o.i. menige passage in Johannes Müller „Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt" waar het begrip „schöpferische Persönlichkeit" en de daarmee verbonden beeldspraak het hooren naar den text geheel verstoort.
[3]) cf. W. Stärck, „Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in ihrer Bedeutung für die Theologie des A. T." (Zeitschrift f. Theol. und Kirche, 1926).

de *zaak*, op de waarheid, waaraan zij zich gebonden weten, [1]) waarin dus de „Sinn-exegese" zich verstelligt tot „Sach-exegese", en die terecht de woorden en woordverbanden van den text meet aan het centrale van een bepaald, opzettelijk geïsoleerd geschrift, waarheen zij — al is het in gebroken lijn en in afwijkende wendingen — verwijzen. Zij zoekt de focus van een geheel boek en is daarom meer veronderstelling dan gevolg der theologische exegese. Zij heeft vooral de gewichtige taak om de „eliminatie der onbekenden" weer ongedaan te maken. Wanneer b.v. het literair-historisch onderzoek over „die Composition des Hexateuch" (Wellhausen) heeft uitgemaakt, dat de theocratische gedachte in oud-Israël onmogelijk ernst kan geweest zijn, dan zal wellicht een indringend schouwen in den bouw van het Richterenboek, (op zichzelf genomen als schriftuur), zich richtend op het *ge*schrevene, meer dan op het *be*schrevene, het wezen van Israëls geloof juist in den ernst der theocratische gedachte zien uitgedrukt, omdat deze ernst alleen de diepte van de messiaansche verwachting in latere tijden verklaart, zoodat o.a. de zin van de Gideon-spreuk, dat God alleen Koning moet zijn en niemand naast Hem, zich uit het historische loswindt en ons in het heden begint aan te spreken, terwijl al meer Thora-plaatsen theocratisch gaan klinken.
Het doel van de in schets aangeduide werkzaamheid zou men kunnen samenvatten in den term: „Vergegenwärtigung". Want, hoezeer de aanvankelijke beweging van zulk onderzoek ook ga in de richting van de ontdekking van vreemde, zelfstandige structuren, [2]) zij slaat vanzelf òm in een proces van *zelfherkenning*, zoo zeker als verstaan uit den aard der zaak mede een zichzelf verstaan is. Daartoe is geen bijzondere „pneumatische" verlichting noodig. Phaenomenologische exegese mag met „pneumatische" niet verward worden; dat is noodig te zeggen, nu de dwaasheid promiscue van „pneumatische" en „theologische" exegese te spreken van de baan is. Wij willen de mogelijkheid van een particulier-„priesterlijk" charisma voor de uitlegging der heilige Schrift niet ontkennen, maar meenen, dat zij geen grond geeft meer of min systematisch een pneumatische exegese tusschen de phaenomenologische en de eigenlijk-theologische in te schuiven.

---

[1]) „Auf dem Gebiete des Glaubens gilt es in einem tiefen und besonderen Sinne, dasz alles fromme Fühlen und Handlen, alle Zauber seelischer Regungen und alle Klarheit unbeirrbarer Ueberzeugungen nur das gegenständliche Gefüge widerspiegeln, in dem die Sache des Glaubens steht". Lohmeyer in de Inleiding zijner „Grundlagen paulinischer Theologie".

[2]) „Die Interpretation wird immer fragen müssen aus welcher Auffassung von der Existenz des Menschen, die jeweils zu interpretierenden Aussagen über Leben und Tod, Liebe und Hasz, Sünde und Gnade, Gut und Böse, Gott und Welt, entspringen; welche Auffassung von der Existenz der Begrifflichkeit solcher Auffassungen zugrunde liegt. Und sie tut das auf Grund der Einsicht, dasz die Existenz des Menschen eine unabgeschlossene, nie als eindeutiges Faktum vorliegende, sondern mancher Interpretationen fähige ist". Bultmann, „Glauben und Verstehen", S. 120.

De grootste moeilijkheid, die zich in dit verband van gedachten aan ons voordoet, is gelegen in het gevaar eener normeering door de wijsgeerige principes van den onderzoeker, een gevaar dat wel eerder in het „pneumatische" zich versteekt, maar dat toch ook bij de meer algemeene en zakelijke „Sinn-exegese" niet denkbeeldig is. Wie b.v. het exegetisch werk van een schrift-theoloog als Richard Rothe overziet, ontdekt dat, via zijn wijsbegeerte-der-taal en het daarin geëischte vermogen-tot-schouwen van wezens-samenhangen, een zeer bepaalde metaphysica de uitlegging der Schrift beheerscht en dat door zijne opvatting der Schrift zelve als „mikrokosmos" [1]) (in tegenstelling b.v. met de opvatting der biblicisten, die de Schrift als „organisme" wilden verstaan) het ware probleem n.l. der verhouding van de Schrift tot de schriften wordt vervangen door de vraag naar de verhouding der Schrift tot de kosmos, tot de wereldidee. Geheel zonder wijsgeerige onderstellingen gaat echter ook de theologische exegese niet te werk. In beide gevallen moeten deze echter hun correctie vinden, doordat, niet ééns, bij de prolegomena, maar telkens weer als in een pauze van bezinning, de contoeren der exegetische resultaten gemeten worden aan de groote lijnen en aan de details van de gegeven textgestalte.

VII.

Met dit al — de theologie is zoo eigenzinnig te meenen, dat wij het fatum van het misverstand nog steeds niet ontgaan, tenzij in de uitlegging iets geheel nieuws optreedt. [2])

De vooronderstellingen eener theologische exegese vallen in twee groepen uitéén, al naar gelang men den heiligen text κατα σαρκα [3]) of κατα πνευμα [4]) beschouwt. Onder het eerste gezichtspunt behoort tot de vooronderstelling der theologische exegese het recht en de waarde van de literaire en de phaenomenologische methode-van-verstaan, naar het tweede gezichtspunt — en dit is het nieuwe en gansch andere — het *geloof*, dat de Heilige Schrift Gods Woord is, dat zij (mitsdien) een openbarings-éénheid vormt, een éénheid, die niet kan worden gezien, maar alleen gehoord. Theologische exegese is bovendien gericht op de mogelijkheid der prediking; de waardij van den text ligt voor haar niet in de feitelijkheid op zichzelf noch in de waarheid als zoodanig maar in het *kerugmatisch gehalte*.

---

[1]) Vgl. Theodor Heckel, „Exegese und Metaphysik".

[2]) Waarom ook wat Barth vroeger bedoelde: „bis zu dem Punkt musz ich als Verstehender vorstoszen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe". (Römerbrief[4] XII), op zichzelf nog niet als theologische exegese is aan te merken, evenmin als pneumatische, maar eenvoudig als Sinn- of Sach-exegese in de boven besproken beteekenis.

[3]) D.i. naar het vleesch.

[4]) D.i. naar den geest.

De leer der dialectische theologie aangaande de „indirecte identiteit" van Openbaring en H. Schrift mogen wij, in algemeene trekken althans, bekend achten. [1]). Zij zal trouwens in dit opstel zich vanzelf nader ontvouwen.
Uit deze leer volgt niet, gelijk haar door sommigen nog steeds verweten wordt, een verachten of minachten van de historisch-kritische onderzoekingen, integendeel, zij *ontkent* juist, dat a priori aan deze onderzoekingen grenzen zouden mogen gesteld worden; [2]) zij erkent, dat de theologische exegese, wil zij werkelijk theologisch zijn, deze onderzoekingen in vollen ernst als haar eigen veronderstellingen heeft te laten gelden. Nergens is een grens aan te geven, waar het *κατα σαρκα* zou ophouden, nergens ook een lijn, waar dit in het *κατα πνευμα* zou overgaan. Als de Reformatoren, om de allegorese, welke destijds ten bate der scholastische speculatie beoefend werd, te weren, zich met hartstocht houden aan de letter, dan eischt een trouwe voortgang in hun lijn veeleer, dat wij de geheele profaan-exegetische wetenschap in dienst nemen van het recht begrip der letter, dan dat wij hun hermeneutische regelen zonder meer overnemen, [3]) en de analogia fideï anders zouden mogen aanwenden dan in haar qualiteit van *heuristisch* principe. Het probleem, waarvan wij in dit geheele opstel uitgaan n.l. de fataliteit van het misverstand omtrent den zin, daar waar men de woorden heeft begrepen, doet zich hier weliswaar met verdubbelde kracht gevoelen. Zoo sterk, dat men eenerzijds een laatste waarborg heeft gezocht in een inklevende eigenschap (palingenesie) van het onderzoekend subject, anderzijds radicaal alle gevaar heeft willen uitsluiten door de Heilige Schrift aan de *ketting* te leggen van een quasi-objectief reuzen-subject: het apostolisch, pauselijk leergezag. In beide gevallen heeft men uit angst voor misverstand het fundamenteele misverstand gesanctioneerd, waarbij de correlatie van Schrift en Openbaring verstoord wordt en het mysterie der verkondiging in de handen der menschen overgaat. Het „beginsel" der „wijsheid" is dan niet meer een steeds weer gesteld begin, maar een rustend religieus uitgangspunt.
„De Bijbel lag in onze kloosters aan de bekende ketting, die niet symbolischer en niet onredelijker was dan een horlogeketting. Nu hij losgemaakt is en velletje

[1]) Barth, „Die Lehre vom Wort Gottes", 1927 S. 344 ff. Thurneysen, „Schrift und Offenbarung" Zw. d. Z. Heft VI.
[2]) „Wie derhalve, zij het ook onbewust, voor deze providentieele grens bij de ontreddering van den text geen oog heeft, breekt feitelijk met het principium theologiae en spreekt als stond hij niet op het terrein der palingenesie. De mystieke achtergrond op geheel het heilige erf wordt dan geïgnoreerd; het geloof (!) is verloochend". (sic!) Kuyper, Encyclopedie III, p. 69.
[3]) „Als de letterlijke zin in strijd zou zijn met de hoofdlijnen der christelijke heilswaarheid of met de eischen der christelijke ethiek, d.w.z. daar waar de Schrift zelve dus in den grond der zaak een andere uitlegging dan de letterlijke vordert, mag men een figuurlijken, typischen zin uit de H. Schrift afleiden". Haitjema, „Het Woord Gods en de moderne cultuur", p. 158. Het laatste gedeelte van deze stelling is onder voorbehoud te aanvaarden, maar de gelijkstelling van dit laatste met het eerste deel is o.i. te wraken.

voor velletje wegwaait, is onze wèl symbolische ketting het eenige ding, dat hem nog bij elkaar houdt", verkondigt een roomsch essayist. [1]) Maar van de Schrift waait niets weg; de bezorgdheid der haeretische massakerk heeft anderen grond n.l. dat haar geusurpeerd gezag zou wegwaaien, [2]) dat haar caesarisch chiliasme, de waarlijk bewonderenswaardige pax romana, de heerlijke waan van een christelijk humanisme zou ineenstorten. Het bastion der meest gedegen misverstanden wordt opgeblazen en verstuift als stoppelen in den wind, zoodra de vrijheid en souvereiniteit der Schrift ruim baan krijgt. De successor, die de „apostolische successie" hanteert, zal vroeg of laat bemerken, dat de Antecessor niet dood is, maar een zeer eigen, souverein leven heeft, [3]) in staat om de geestelijke „vitaliteit" van den mensch, van den wáárlijk geroepen apostel, „als dood", aan zijn voeten te doen vallen. (Openb. 1 : 18). Het Woord blijft een tweesnijdend zwaard, dat doorgaat tot verdeeling van ziel en geest, van gewricht en merg en het blijft een Oordeeler ook der gedachten, die ex cathedra gesproken werden. —

De leer der perspicuitas sacrae scripturae houdt ook dit in, dat elke priester-theoloog te zijner tijd tot „leek" moet worden, om zóó te verstaan, met een verstaan, dat hóóren is. De mensch-in-nood heeft ooren om te hooren. Het Woord brengt hem in nood. Het Woord schept hem daarin en daardoor het rechte gehoor voor den niet te omvatten rijkdom der Schrift, voor het ééne noodige, dat door dien rijkdom heenbreekt, voor het al en voor het ééne, voor het één-en-al.

Er bestaat helaas ook in de kerken der reformatie een *traditie van coupures* bij de uitvoering van het oratorium der Schrift, waarbij niet alleen aan den rijkdom wordt tekort gedaan, maar ook het ééne Woord grootendeels krachteloos wordt gemaakt. Het is elk risico waard, de verdediging en bescherming der Schrift uit handen te geven, om haar over te laten aan het eigen gezag des Woords. „Die Exegese der Bibel ist..... nach allen Seiten frei zu geben; nicht wie diese Forderung vom Liberalismus gestellt wurde um des freien Dènkens, sodern um der freien Bibel willen". [4]) Wanneer wij begrijpen, wat met dit „freigeben" bedoeld is, verstaan wij ook, waarom en in hoeverre de historisch-kritische en de phaenomenologische exegese als theològische veronderstelling zijn te aanvaarden. Het hooren in of terwille van de prediking is geen alledagswerk. Tusschen het waarnemen en het hooren is niettemin de zeer ernstige arbeid van het zien ons opgelegd.

---

[1]) Anton van Duinkerken, Moderne Ketterijen, blz. 49.

[2]) „Wij geven gaarne toe, dat *enkele* (curs. van v. D.) fundamenteele geloofswaarheden in de Schrift kunnen gevonden worden" (P. van Dorp, „Bijbel of Leergezag", p. 66) cf. Karl Adam (Das Wesen des Katholizismus" S. 162) over het „doode woord" der Schrift tegenover de *„vitaliteit"* der kerkelijke traditie.

[3]) cf. Barth, Kirchliche Dogmatik I. S. 107.

[4]) a.a.O. S. 109.

Een niet geheel, maar toch tot op aanmerkelijke hoogte afdoende verdediging tegen den chaos van het gegevene en de willekeur eener eclectische interpretatie ligt in de *praxis* der phaenomenologie. Wij weten — om iets te noemen — nu langzamerhand allen, dat het onsterfelijkheidsgeloof geen plaats heeft in de geestelijke structuur van het O.T.; maar wie het dièp heeft gezien, die speurt op duizend plaatsen den zin en de zorg voor het lichamelijke, waar hij dat vroeger niet zag, hij ziet het nu ook daar, waar het literair niet voluit aanwijsbaar is. Wij „zien", dat in het nieuw-testamentisch kerugma, ondanks al de verschillende gestalten, waarin het zich voordoet, steeds de eschatologische verwachting overweegt; maar wie het diep heeft gezien, die voelt telkens ook in de positieve en moreele en „burgerlijke" uitspraken den adem van een groot heimwee. Wij moeten — om nog een voorbeeld te geven — iets „zien" van de paulinische samentrekking-der-tijden, om op zijn aoristusgebruik verdacht te zijn. Ook reeds van dit aanvankelijke, voorbereidende „zien" kan een kritiek uitgaan op de gangbare, hetzij officieele hetzij meer particuliere misverstanden, o.a. doordat de „eliminatie der onbekenden" blijkt te moeten worden herroepen, of een andere vertaling met onweerstaanbare evidentie zich opdringt.

VIII.

De veronderstellingen der theologische exegese, voorzoover zij de Schrift κατα πνευμα ziet, zijn nu echter met de andere veronderstellingen, waarover wij daareven spraken, zoo moeilijk te rijmen. Immers, „Woord" in de uitdrukking „Woord Gods" mag men niet overdrachtelijk nemen; het beteekent tegelijk de actie en den inhoud van het goddelijke spreken; de inhoud is geen oogenblik van de actie los te denken, de actie is nimmer formeel te denken. „Hooren" moet daarom iets heel ànders zijn dan het „zien" van „wezen" en „zin". De voorbereiding, wier recht wij hierboven hebben bepleit, is, wonderlijk genoeg, op zichzelf geen overgang, het aanvankelijk verstaan geen *„Vorverständnis"*. Bultmann zegt van den exegeet, dat zijn „existentieele" ernst „die Notwendigkeit der Sach-kritik" meebrengt en: „er kann erst recht nicht den Charakter des Textes als Wortes Gottes zur verfügbaren Voraussetzung der Exegese machen" [1]) — maar wèl zal het volgens Bultmann mogelijk zijn een „Vorverständnis" te laten gelden, dat gewonnen is uit de ontologische analyse van het menschelijk bestaan. [2]) Onze stelling daarentegen is, dat geen „Vorverständnis" als werkelijke overgang tot het uiteindelijk hooren kan gelden, dat daarentegen met de door B. gewraakte „Voraussetzung" de *mogelijkheid eener theologische exegese staat en valt.*

---

[1]) Zwischen den Zeiten III, S. 356.
[2]) O.a. „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube", Z. f. Tt. u. K. 1930, S. 339 f.

Met de tegenstelling theologische en historisch-psychologische exegese bedoelt Bultmann feitelijk die tusschen een existentieel en idealistisch „Vorverständnis", tusschen een zien der voorgedragen waarheid op een afstand en een houding, waarin men zich door deze waarheid wil laten aanspreken. [1]) Maar dit existentieel „Vorverständnis" vormt geen overgang tot de theologische exegese welke inderdaad in het geloof veronderstelt, dat in deze of gene, ja, tenslotte in élken concreten text het Woord Gods tot mij wil komen. „Verfügbar" is deze onderstelling niet, althans niet in dezen zin, dat de profaan-exegetische arbeid door haar zou worden uitgeschakeld. Er is evenwel geen „existentieele" ernst dan *in* het geloof, in de acte zelf van het geloof, dat deze menschenwoorden daar-voor-mij Gods Woord zijn. Wij beseffen ten volle, hoezeer een zoo grove, apodictische, benauwde en benauwende bewering, vlak naast een dergelijke verfijning van onderscheidingen, voor velen een aanstoot is. Zij is ook voor den belijder zelf een wonde en een aanvechting. Ter toelichting van het Schriftgeloof heeft men reeds meermalen de christologie als parallel aangevoerd. Bij de „twee naturen" is de *„éénigheid des persoons"* zoo verborgen. Het is o.i. gevaarlijk de parallel te ver door te voeren, uitgaande van de stelling met bijna dogmatische pretentie, dat de Schrift de „vleeschwording" des Geestes zou zijn en de kanonvorming Zijn „kruisiging". [2]). Zeker is hier bij den mensch, bij den exegeet een schaduw te zien van de tweeërlei *ergernis* ten opzichte van Jezus, waarover Kierkegaard met zoo indringenden ernst gesproken heeft. Men kan zich beurtelings ergeren, daaraan, dat het hooge Woord Gods zich neergelaten heeft in de nederheid van zoo zwakke, onwijsgeerige, half-banale, half-duistere menschenwoorden — of dááraan, dat zoo zwakke, onwijsgeerige enz. menschenwoorden zich aanbieden als het woord der eeuwigheid. De Schrift is veracht — en wij hebben haar niet geacht. Want wij verdragen het niet, dat daar voor alle ervaring en begrip menschenwoord tegenover menschenwoord staat — en toch wil één dezer partners volstrekt gelijk hebben en alle dagen van ons leven over ons heerschen. Als we een tijd lang verkeerd hebben in de wereld der grieksche Tragici of van Shakespeare gaan wij schuw aan de simplistische psychologie der Schrift voorbij en een ieder is als verbergende het aangezicht voor haar. Ze heeft, naast het woord der groote mystieken, geen gedaante of heerlijkheid, dat wij haar zouden begeerd hebben. En we weten niet, dat juist dàn over ons geldt: dengenen, die buiten zijn geschiedden al deze dingen door gelijkenissen, opdat zij ziende zien en niet bemerken en hoorende hooren en *niet* verstaan. We méenen het te verstaan, zooals de schare het

---

[1]) Men kan Friedrich Traub, ook vanuit Bultmanns standpunt, geen ongelijk geven, als hij zegt: „Woher weisz ich, dasz alle Wörter „Wort", alle Texte „Autorität" sind? Kann ich nicht auch in die Lage kommen einen von Text erhobenen Anspruch abzulehnen?" Z. f. Th. u. K. 1927, S. 96.

[2]) Haitjema, Het Woord Gods in de moderne cultuur, blz. 120.

onnoozel vertelsel over een zaaier meende te verstaan en de sprekende tegenwoordigheid van den Zaaier niet kon bemerken, zooals de schare de grootsche uitdaging heeft verstaan: „breek dezen tempel af".... maar Hij zeide dit van den tempel Zijns lichaams.
Hoewel het Woord Gods en de Heilige Schrift èn quantitatief en qualitatief te onderscheiden zijn, laten ze zich van elkander niet scheiden. Onze gemeenschap met Christus is afhankelijk en blijft afhankelijk van onze gemeenschap met het Woord der apostelen en profeten. Het is juist daarom, dat het misverstand der heilige schriften zulk een schrikkelijke doem over geest en hart legt. En juist daarom is de arbeid der geheele kerk, om te mogen verstaan, steeds beter en telkens opnieuw en in wezen telkens van voren af aan, zulk een angstige en heerlijke zaak.

IX.

De Schrift is Gods *Woord*. Hierin — en hierin alleen — ligt de „dogmatische" gebondenheid der theologische exegese. In deze gebondenheid is mede gegeven, dat ik leef en lees en versta vanuit de kerk, [1]) dat ik in de kanon der heilige schriften het goddelijk gehoor der heilige kerk erken.
Het komt er echter op aan, dat wij dezen term „Woord" zelve bijbelsch verstaan. Alleen wie Woord neemt in den zin van *„dabar"* (of ook van logos, voorzoover er in bijbelsch spraakgebruik het daad-karakter nog in dóórklinkt), gaat bij het aanwenden van deze stelling, die méér is dan stelling, n.l. geloofsbelijdenis, zuiver. Hoewel in het Schriftgeloof mede begrepen is, dat de inhoud der Schrift waar is, omdat en gelijk zij zichzelven als waarheid geeft, dat het hart der verkondiging van profeten en apostelen: „Jezus Christus" is, deze „inhoud" op en voor zichzelf heeft niet de macht, onze gedachten gevangen te nemen en tot gehoorzaamheid te leiden, zonder het testimonium Spiritus Sancti, dat zich betrekt op het dabar-karakter der Schrift, dat heenwijst naar de Schrift als naar het opgericht teeken eener Openbaring, die was en die kómen zal en zie..... zij is er, weer en weer, waar het Gode behaagt. [2])

---

[1]) Barth's verwijten aan het adres der biblicisten, dat zij „an Hand der Bibel" eene „Selbstherrlichkeit frönen" tegenover de kerk, zijn onbillijk en worden trouwens goeddeels opgeheven door hetgeen hij zelf in een volgende paragraaf zijner Prolegomena over het Nachdenken, Mitdenken en Selberdenken voordraagt.

[2]) Barth's uitspraak: „Die Bibel *wird* also Gottes Wort in diesem Ereignis (Gottes Handeln am Menschen) und auf ihr *Sein* in diesem *Werden* bezieht sich das Wörtlein „ist" in dem Satz, dasz die Bibel Gottes Wort ist" (Kirchliche Dogm. I. S. 113) — laat zóó gezegd nog de vraag open, of dit „zijn" niet ook buiten dit „worden" gequalificeerd is door de goddelijke verkiezing, waar immers niet andere woorden of geschriften maar juist alleen de Bijbel tot dit „worden" in staat is. Dat de Bijbel door deze qualificatie tot een „vis hyperphysica" in luthersch-scholastischen zin zou worden, is geen onvermijdelijke conclusie te achten.

De Schrift *is* Gods Woord, gericht tot Zijn Kerk, tot Zijn volk. Haar gezag is gezagsoe*fening*. In het dabar is de hoorder meegeschapen en gesteld. Zijn schepping en zijn bekwaamheid-tot-verstaan vallen samen. Als profaan geleerde, als priester-ingewijde wordt hij in het oogenblik neergebracht tot de openheid van het god-geroepen kind. Zonder dit „theologisch" parti-pris is geen verklaring der Schrift mogelijk, die niet met misverstand zou zijn beladen. Maar evenmin zoodra vergeten wordt, dat dit parti-pris niet eens-voor-àl wordt ingenomen, doch telkens weer moet worden voltrokken. Het qualitatieve „zijn" der H. Schrift is voor òns nergens dan in haar werking. En haar werking voltrekt zich nergens dan in het geloof, dat gericht is op het eeuwig Woord, voor dit oogenblik, hier, in de „gegeven" omstandigheden. De *Schrift* is Gods Woord; niet de schriften, of de som der schriften, of het totaal der godsspraken; theologische exegese is gericht op of open voor het Geheel. Zelfs de plaatsen, waar volgens de Schrift God zelve spreekt zijn in hun isolement-van-schrift-plaats niet Gods Woord in den zin, die bij de stelling: „de Schrift is Gods Woord" aan den term „Woord" moet worden toegekend. Elke zin, ieder getuigenis der waarheid zweeft als een steen in het gewelf; mede-dragend den zin van het geheel, wòrdt het gedragen door den geweldigen samenhang, die zelve resulteert uit de actie van den Logos.
Elk bericht, iedere herinnering aan de Openbaring hangt in een sterrestelsel; al overzien wij dit niet in zijn geheel, het deel is niettemin deel des Geheels. Anderzijds geldt, dat het Geheel (dat immers niet de som der deelen is) zijn wezenslicht uitgieten kan in één deel. Eén herinnering kan tot openbaring worden; dit is hetzelfde, als wanneer wij zeggen: de γραμμα kan tot γραφη worden: want de γραφη zèlf is geest en is leven.
De Schrift is een *éénheid*.[1]) Door dit geloof, met deze belijdenis, moet nu het schrikkelijk pleit van dwang en vrijheid beslecht worden. Het gaat om „de volkomenheid der H. Schriftuur om alleen te zijn een regel des geloofs" (Ned. Geloofsbelijdenis art. VII). Deze „volkomenheid" sluit in zich, wat den inhoud betreft: immanente volledigheid, maar wat gezag, functie en werking betreft: de vrijheid van den Spreker. De dwang van links of rechts de Schrift aangedaan, de tirannie eener algemeene, gesloten hermeneutische methode, de censuur door onzen vromen of goddeloozen smaak uitgeoefend, de eigenmachtige accentsverdeeling en de huichelachtige loftuiting, waaronder wij de Schrift begraven, het blijft alles helaas levend en werkzaam, maar met

---

[1]) cf. van Joodsche zijde, wat het O. T. aangaat: Franz Rosenzweig, „Die Einheit der Bibel", Der Morgen IV, Heft 4, S. 400 f.
De apostel Paulus komt tot wendingen als Gal. 3 : 8 en 3 : 22: „De Schrift tevoren ziende, dat God de heidenen zou rechtvaardigen" en „De Schrift heeft het al onder de zonde besloten", en bedoelt met deze personificatie evenmin een hypostaseering als de Rabbijnen met hun personificatie der Thora; maar wie ziet niet, dat hij in dezen vorm de éénheid der Schrift belijdt tot de identificeering van γραφη en Gods spreken toe?

het geloof in hare éénheid — een éénheid, die wij *niet* kunnen zien — stellen wij ons onder de vrijheid van den Spreker zelf.
De innerlijke volledigheid wordt wellicht reeds bij een dieper, phaenomenologisch schouwen vermoed, maar dat geen tittel of jota verouderd is, dit te erkennen is wel heel veel gevergd. Bovendien zal men toch de tittels moeten wegen; met tellen kan niet worden volstaan. Men kan trouwens niet blijven staan bij de stelling: de Schrift is *κατα πνευμα* een éénheid en *κατα σαρκα* een veelheid. Het mysterie ligt hiérin, dat de éénheid, die wij zien en de veelheid, die wij zien, samen, om zoo te zeggen ontisch, de eenheid des Woords *zijn*, die wij niet zien.
Beslissend voor de mogelijkheid van theologische exegese is vooral, of de onderzoeker in staat is de éénheid van *Oud* en *Nieuw* Testament te onderkennen. Zij rust allereerst in een éénheid van text en van geest, niet allereerst van historische continuïteit, [1]) zij rust mede in het voor velen ergerlijke feit, dat Jezus niets nieuws zegt, tenzij dit ééne, dat het oude woord vervuld is, „vervuld" met alle dubbelzinnigheid daaraan verbonden; zij wordt bevestigd en geheiligd door de belijdenis der oudste christelijke gemeenten, die geen Heilige Schrift kenden dan alleen het O.T. [2]), waarom ook de apostolische woorden „dat alle Schrift van God is ingegeven" alleen op het O.T. slaan. Niets in de exegese des N.T. mag met de grondstructuren van het O.T. in strijd komen. Waar men deze grondstelling niet erkent, moet men trachten op een andere wijze de éénheid van het Woord te vindiceeren.
Een exegese, die „bij een mozaiek blijft staan" is geen theologische exegese. Een theologie als b.v. die van Kuyper is dan ook genoodzaakt de eenheid van het Woord te forceeren door het eindgezag van het Deus dixit toe te kennen aan het dogma of zelfs aan het dogmatisch systeem. Dit is een noodsprong uit maar al te begrijpelijk ongeduld o.a. ook door Erik Peterson gedaan en op zeer diepzinnige wijze verdedigd. Toch wordt daarmee aan de geleende, afgeleide, betrekkelijke en voorloopige autoriteit der Kerk een zelfstandigheid verleend, die de autoriteit van het Woord te na komt. Geen ontologie kan ons bevrijden van het feit, dat wij geworpen zijn en telkens teruggeworpen worden op het Woord alleen, dat in gedaante gevonden als een woord naast andere, nochtans een kracht heeft welke boven alle kracht is.

---

[1]) Kuyper schuift een „Historia sacra" (zijn) en een „Historia Revelationis" (bewustzijn) tusschen de exegese en de ecclesiologische vakken (waarop de dogmatologische nog weer volgen), omdat de exegese volgens hem tenslotte bij een „mozaïek" moet blijven staan. Het resultaat der bibliologische groep ligt hierin, dat de Historia Sacra uitloopt op het phaenomeen eener Wereldkerk! (Enc. III p. 130, 149, 169, 181).
[2]) Er is waarheid in het verwijt van Windisch en anderen, dat de Reformatoren de éénheid der Schrift vonden, door in al haar geledingen enkel de paulinische boodschap „hinein zu interpretieren". Inderdaad is deze slechts één gezichtspunt op de éénheid, waarnaast b.v. Blumhardts visie, die trouwens met de reformatorische niet in strijd is (vgl. Georg Merz „Kirchliche Verkündigung und moderne Bildung" S. 99 f.f.), minstens gelijke rechten heeft.

De éénheid der Schrift is alomtegenwoordig, maar nergens als een gegevenheid aanwezig en aanwijsbaar. Daarin ligt een belófte, die ons voort-lokt. „Wij vergaan door uwen toorn en door uwe grimmigheid worden wij verschrikt" — „grimmigheid is bij Mij niet", de éénheid van deze alles behalve „schijnbare" tegenstrijdigheid ligt in het génerzijds van al onze synthesen. Als het er op aankomt zullen wij daarom den schat onzer voorbereidende exegetische kennis prijsgeven voor een nieuwe armoede-van-geest; voortgedreven tot al hooger verstaan, zullen we aan de grens der extase (want het verstaan héeft zijn eigen heerlijkheid en verrukking) *teruggeworpen* worden in de dwaasheid van het Evangelie, en luisteren als een mensch-in-nood, een leek, een kind, een arm creatuur en in een heilig oogenblik zonder spijtigheid over onze kritiek en over onze phaenomenologie hooren zeggen: „Wie daar meent iets te weten, die heeft nog niets gekend gelijk hij behoort te kennen" en over het dogma: „wij kennen ten deele en wij profeteeren ten deele", terwijl van de Schrift in haar éénheidswerking blijft gelden: „aan alle volmaaktheid heb ik een einde gezien, maar uw Woord is zeer wijd".

Theologische exegese in *oppersten* zin wordt met geen methode veroverd en door geen genialiteit. Ze is ook nergens met zekerheid als volbracht aan te wijzen. Wat wij theologische exegese noèmen en noemen moeten, is die arbeid tot verstaan der H. Schrift, die uitgaat van en zich onderwerpt aan haar pretentie en haar gezag. Overal waar deze onderwerping zich actualiseert, wordt de literaire en de phaenomenologische exegese, het „Nach-denken" en het „Mitdenken" van den text „opgeheven" in hetgeen wij theologische exegese noemen.[1]) Is deze theologische exegese in *ruimeren* zin een soort alchemie, dan is de theologische exegese in oppersten zin de neerslag van een magische werking van de Overzijde, die zich aan alle methodiek onttrekt.

„Een mensch kan niets nemen tenzij het hem van boven gegeven is" — en het minst wel de heerlijkheid vrij te zijn van waan, verlost van schier erfelijk misverstand. De congenialiteit noodig voor àlle verstaan wordt hier het „Selberdenken" als charisma, en de illuminatie in het moment des welbehagens. Een *verlichting*, die tegelijk het oordeel onthult: „gij zijt die man", den lezer tot hoorder maakt, den onderzoeker tot aangeklaagde, den verlichte tot een verslagene van geest[2]); die bovendien, buitenom het moment, voor eigen bewustzijn heel nuchter weet, dat ook dit zijn hooren profaan was in zichzelf en dat alleen het Woord zelf heilig was. De verlichting van den geest geschiedt vanuit het heilig donker der Schrift. Men kan niet „in de bedoeling

---

[1]) Verwerpt men de éénheid en het gezag der H. Schrift, dan wordt de term „theologisch" aanduiding eener schöngeistige techniek. „So kann man auch die theologische Exegese fassen: als theologische (!?) Durchdringung und Bearbeitung des biblischen Textes mit stärkeren oder schwächeren modernistischen Einschlag" (Windisch, „Der Sinn der Bergpredigt; ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese"; 1929 S. 119).

[2]) Vgl. Das Problem der Aneignung, par. 22, 2 van Barth's „Prolegomena".

van den Auctor primarius indringen" [1]), er is geen „ratio superior", [2]) die ons in staat stelt tot verstaan; een mensch kan alleen luisteren of de bedoeling van den Spreker hic et nunc tot hém indringt. Petrus argumenteert in zijn Pinksterprediking met Joël 3, Psalm 16 en Psalm 110 niet zoozeer, omdat hij tot dit inzicht kómt, maar omdat dit inzicht hem overkomt ἐν πνεύματι. [3])
De „gelijktijdigheid" is een wonder; de „Wiederholung", de herhaling, die de Geest geeft, is een ònherhaalbaarheid van ons uit.
De arbeid der exegese is dus een cirkelgang van het eerste kijken tot het laatste zien; naar elk deel vanuit het wezensgeheel der Schrift — een cirkelgang, die ook in omgekeerde richting moet kunnen gaan, omdat het middelpunt, waarom het alles wentelt, de theologische exegese in óppersten zin is, waarover niemand kan beschikken, maar die zelfstandig in dezen gang kan ingrijpen.

X.

Men kan natuurlijk zeggen, dat theologische exegese in den oppersten zin in de kerk altijd zal beoefend zijn — in het geloof, door den Heiligen Geest, mèt al de heiligen — en dat theologische exegese in ruimeren zin zeker te vinden is in de klassieke commentaren en de bij haar passende hermeneutische theorie b.v. in Flacius' „Clavis". [4]) Maar de tegenwoordige vervreemding van de Schrift, zoowel bij belijders als bij ontkenners, vergt van onze schriftgeleerden een nieuwe *gehoorzaamheid*. Gehoorzaamheid naar twee zijden, naar de zijde van het κατα σαρκα en naar de zijde van het κατα πνευμα, , waarbij de voor de hand liggende meening, dat de laatste ernstiger moet genomen worden dan de eerste, worde afgewezen. Daaruit volgt dat wij, niet in mindering van onze eigenlijke theologische aspiraties, maar als van daàruit gestelde voorwaarde, de literair-historische en phaenomenologische exegese trouw en zakelijk laten gelden. De vraag of er dan tòch een „overgang" is, hoe en waar, kan niet afdoend worden beantwoord. Onze weg is het „overgaan" van hier naar daar, maar het Woord zelf gaat niet onzen weg, doch komt ons op onzen weg *tegemoet*. Niettemin hebben wij ook in den arbeid des verstaans te gaan „in den weg der middelen". Daarbij hebben wij ons te weren tegen de „eliminatie der onbekenden" en den torso-vorm onzer kennis streng te omlijnen. Wat de andere gehoorzaamheid betreft, daarin is verder niet te raden, omdat hier alleen de paranese overblijft tot het gebed om verlichte oogen des verstands, die vatbaar zullen zijn voor een *zelf-evidentie* van eigen

---

[1]) Kuyper.
[2]) Augustinus, De Trinitate XII C, 2, 3 n. 2 en 3. Patr. lat. 42, 999.
[3]) D.i. in den Geest.
[4]) Over het werk van Flacius, Dilthey, Gesamm. Schr. II. S. 119 ff.; V. S. 324 ff.; vgl. Holl, „Luthers Bedeuting für den Fortschritt der Auslegungskunst", Gesamm. Sch. zur Kirchengeschichte I. S. 544 ff.

orde, welke door de verwarde veelheid onzer inzichten, maar ook door de schoone éénheid van onze visie dwars heengaat, ook dan, wanneer het haar behagen mocht het door ons gevondene en verworvene te gebruiken. [1])

* * *

Klem krijgt dit alles bovenal, wanneer wij den noodtoestand der kerkelijke prediking ons opnieuw gaan aantrekken, als gemeenteleden en als theologen. De werkingen van het gesproken woord zijn zeker begrensd, maar binnen deze grenzen onvergelijkelijk, gelijk de jongste ervaringen o.a. met de nazi-propaganda ons opnieuw leeren. Reeds deze macht, op zichzelf en formeel beschouwd, moest ons tot een dieperen ernst en strengeren arbeid aanzetten. Daarbij komt de keerzijde, dat het woord der kerk voor duizenden buiten leeg werd, [2]) voor honderden binnen doorgaans een wat eentonige, maar welkome bevestiging hunner vlakke meeningen en een sanctie over hun zelfgenoegzaam bestaan. Waarlijk, ook hier geldt: „Massen schufen Gebot und Regel und erstickten mit dem Lug flacher Auslegung die Zungen der Rufer" —. Wij zien voor oogen, dat de geestelijke onzelfstandigheid, verwarring en eigenzinnigheid van zoo tallooze meer of min trouwe kerkgangers, rust op een *systeem* van misverstanden, dat voor een groot deel teruggaat op een verkeerde prediking, op een averechtsche verklaring en toepassing van de H. Schrift, zooals zij, uit „texten" aaneengevoegd, pleegt „gebruikt" te worden om de gemeente èn te stichten èn beginselen aan de hand te doen. Ware het anders — de gangbare termen verraden zooveel! — het zou onmogelijk zijn, dat welhaast ieder nederlandsch christen spreekt van de „uitbreiding(!) van Gods Koninkrijk", over de al of niet vereenigbaarheid van „evangelie"(!) en „oorlog", over het „drievoudig snoer(!) van God(!), Nederland en Oranje"; men zou verder de geestelijke spreekwoorden niet meer over z'n lippen krijgen, als daar zijn: „een nauw leven een ruim sterven"; „een verloste, en nu geen zondaar meer"; „wij moeten de roede kussen, die ons slaat"; „voor een christen liggen de dingen(!) ànders", — en hoe ze verder mogen heeten, vanaf de vele onder den kansel zònder imprimatur tot het ijlste misverstand van den voorganger òp den kansel als hij zegt: „Wil Gij zèlf de nà-prediker zijn". Het schijnt eenvoudig dit alles alsnog te verstrooien door de kritiek der reine

---

[1]) Een buitengewoon schoon voorbeeld van theologische exegese in ruimeren zin schijnt ons Wilhelm Vischers stuk „Der noachitische Bund" in „Zwischen den Zeiten" 1933, Heft 1; dat Vischer zoo breed het phaenomenologische kan laten gelden, is een vrucht hiervan, dat hij bij Hamann („der Magus des Nordens") is ter schole gegaan. Opmerkelijke proeven van theologische exegese zijn ook te vinden in sommige passages van „Het Boek der Geboorten", verklaring van het boek Genesis, door J. C. Sikkel (Amsterdam 1904), b.v. I p. 405 v., 456 v.; II p. 254 v.; p. 413 vv.

[2]) „Wij hebben zoo lang de menschen gesticht..... dat er nu een geslacht is opgestaan, dat zegt: ik dank je „stichtelijk"; zoo Dr. Berkelbach in een preek uit den jongsten tijd.

Leer, maar het is alles behalve eenvoudig.[1]) Of, hoevele kerkleden weten schriftuurlijk te denken en te spreken over „voorzienigheid", „berusting", „geloof", „heiliging"? Of, hoevele dienaren des Woords weten over den Middelaar zoo te spreken, dat hij niet tot een middelmuur des afscheidsels tùsschen God en mensch wordt; en over de heilsfeiten zóó, dat deze feiten feitelijk ook het heil van Abraham bevatten en van „al de kinderen Gods, die verstrooid waren"; en over de Wet Gods zóó, dat Ps. 119 geen farizeesche bijsmaak meer heeft en ook in de kerk het feest van de „vreugde-der-Wet" kan worden ingeluid; en over de „messiaansche" texten in het O.T. zóó, dat de samenhang tusschen Persoon en Rijk levend bewaard blijft. Of — maar waar zouden wij eindigen, indien wij zoo verder gingen? Naast de vraag aan de gemeente „verstaat gij ook, hetgeen gij leest?", moet telkens de bekentenis van den prediker treden: „zoo heb ik dan verhaald, wat ik niet verstond". Wie met zijn ervaring te rade gaat, zal moeten toestemmen, dat in het aangeduide verschillende stelsels-van-misverstanden schuilen en dat het schier onbegonnen werk is hierin rechtdag te houden. Niet zoozeer, omdat de gemeenten zoo hardleersch zijn, maar omdat er nog te veel leeraren zijn, die geen ernst maken met de opdracht der exegese en daarom slechts de echo zijn van het geldend misverstand. Theologische exegese in ruimeren zin is *priester-plicht;* theologische exegese in oppersten zin is het charisma der profeten. De priester brengt uit „zijn" schat (in geen geval evenwel de schat zijns harten) nieuwe en oude dingen voort. Als hij dit dan maar deed! want het is al heel veel, gemeten aan een geestesleven, waarin ook zelfs de oude dingen niet meer worden „voortgebracht", maar alleen geme-

---

[1]) Twee voorbeelden uit het exegetisch werk van Barth.

I. Hoe de *ἐξουσια* in 1 Kor. herleid wordt tot „Gottes Freiheit", waardoor bij 1 Kor. 10 : 31 vv. gezegd kan worden: „Mit der fatalen modernen Phrase, das ganze Leben bis auf Essen und Trinken müsse und könne ein Gottesdienst sein, hat das natürlich nichts zu tun. Nicht um das Essen und um das Trinken und um das andere Tun des Menschen geht es dem Paulus, sondern um den Gebrauch oder Nichtgebrauch der in der Erkenntnis Gottes begründeten Freiheit. Was in der auf Gott, aber wirklich auf Gott bezogenen Freiheit getan ist, in der Erkenntnis, die kein Sich-aufblähen des Menschen, sondern sein Erkanntwerden von Gott ist (cap. 8 : 3), *dás* ist zur Ehre Gottes getan" („Auferstehung der Toten", S. 28).

II. Hoe het beeld van de renbaan in Phil. 3 : 12 uit den nevel van alle projecten van pelgrimsreizen enz. verschijnt: „wie merkwürdig dasz man unsere Stelle so hat auslegen können, alsob nun auch Paulus nur das Harmlose habe sagen wollen, dasz er in solchem Werden befindlich, zwar noch nicht am Ziel aber immerhin..... danach unterwegs sei.....; *οὐχ . . . ἤδη* heiszt nicht „noch nicht ganz" sondern „noch nicht". Das gilt prinzipiell für die christliche Situation: dasz man noch nicht ergriffen hat, noch nicht, auch nicht teilweise am Ziel ist..... Das tertium comparationis ist der Wettläufer, wie er mit ausgestreckten leeren Händen dahinrast..... Die sentimentale Frage, ob man das aushalte,..... kommt gar nicht in Betracht, ist im Voraus erledigt: daraufhin, dasz ich vom Christus Jesus ergriffen bin". „Erklärung des Philipperbriefes", S. 104/5.

moreerd en aangewezen als nog altijd op hun plaats. Wij zullen, als wij wijs zijn, niet staan naar den arbeid der profeten. De geroepenen hebben steeds gehuiverd en zich verzet. Wij konden het bovendien langzamerhand wel weten, dat de profeet de kroon spant in den wedloop van de mislukte levens, van patriarchen-zonder-land, richters van 'n theocratie, welke op anarchie uitloopt, koningen, die een teleurstelling worden voor God en menschen.[1]) Maar wij hebben wel te staan in de angst en heerlijkheid van onzen priester-plicht-tot-schriftverklaring met steeds vernieuwden ernst, want, de ware, leidinggevende eenvoud ontspringt aan de zeer subtiele inzichten, en uit een zeer verborgen, van God gegeven intellectueele rechtschapenheid.

XI.

Wanneer wij het heel strikt nemen, is de theologische exegese in oppersten zin niets minder dan de keerzij van het factum der Openbaring-in-de-prediking. En ondanks den godsdiensthistorischen bijsmaak zullen wij geen beter woord vinden voor hare werking dan het woord *„magisch"*. In de liturgische orde is de prediking ingeschakeld als wel het voornaamste, maar toch niet het ééne; evenwel kan er, onvoorbereid en onverwacht, een oogenblik komen, waarin de prediking het ééne *is* en wij niet meer weten van gisteren of morgen, niet omdat we in de eeuwigheid zijn, maar omdat we geheel gesteld zijn in den tijd, in ònzen tijd, in den tijd, waarin God ons bezoekt en de Geest onze onvruchtbaarheid overschaduwt.[2])

Het schijnt, menschelijkerwijs gesproken, het éérst-noodige, dat exegese en prediking zóó worden voorgedragen, dat de eerste schijn van natuurlijkheid, begrijpelijkheid, mogelijkheid, vervulbaarheid van het Woord Gods worde weggewischt. Een exegese en een prediking, die erin slaagt de Schrift in dezer voege verstaanbaar te maken, dat ieder mensch of ieder belijder er mee instemt, is zeker niet god-geleerd — eerder nog een, die opspraak verwekken kan en geheven wenkbrauwen. En beter is het een woord als een steen te laten liggen op den weg der menschen dan het te verbuigen tot een gebruiksvoorwerp. De kans aan de erfelijkheidswetten van het misverstand te ontkomen is in het eerste geval grooter.

Nu is er echter een omstandigheid, die tegelijk onze groote kans èn onze groote verlegenheid vormt, n.l. juist het feit van de *correlatie van de prediking en „een" text*. Wij zijn er aan gewend, maar het is van een ongehoorde

---

[1]) Vgl. „Biblisches Führertum" in Martin Buber, „Kampf um Israël", S. 84 f.

[2]) „Das Gottesverhältnis besitzt nur einen Beweis, das Gottesverhältnis selbst, alles andere ist zweideutig. Denn in frommer Sprache heiszt es für jeden Menschen, auch wenn er noch so alt würde in Bezug auf die Dialektik des Äuszern: wir sind von gestern geboren und wissen nichts" (Kierkegaard, Unwissensch. Nachschr. II S. 136).

brauvoure, iets dat men met geen werk der wereldliteratuur zou kunnen wagen. Een „text" bepaalt de prediking; één text dè prediking. Het volle kerugma, de gansche raad Gods moet worden „vertolkt"; uit één bloem, zegt Luther, moet de prediker een gansche weide met bloemen ontvouwen. Geen wonder, dat zeer bekwame homileten tegen de binding der prediking aan een text bezwaren blijven inbrengen. Zonder de theologische exegese in breederen zin en hare veronderstellingen en zonder de theologische exegese in oppersten zin en hare verwachting zou elke textkeuze inderdaad een *willekeurig* uitgangspunt zijn. In het verstaan van den text naar haar geestelijk gehalte komt (hopen wij) de zin van het Geheel (waarvan de text het weefsel in miniatuur toonde) naar voren en werpt zich òp tot een oordeeler der gedachten en der overleggingen des harten. Indien het geschiedt, wordt het openbaar, juist aan deze smalle basis voor ons verstaan, dat wij verstaan wòrden. — —

Ten opzichte van den text bestaat ook weder een tegenstrijdige noodzaak: men moet den text vergeten (om aan het beteekende heil te denken) en men moet den text zelve, waarin het heil doorscheen, zoo hooren, dat ze onvergetelijk blijft. De sprake Gods is in het levend-worden van den text „eenzijdig" en toch moet deze niet-tam-te-maken eenzijdigheid, deze vervaarlijke overdrevenheid, het verborgen tegendeel en de verzoening der tegendeelen oproepen. Misschien is het zóó, dat de waarheid van den text ons zoo nabij gebracht wordt, dat wij haar in haar eenzelvige souvereiniteit voelen en verstaan, terwijl dan de theologische exegese, in ieder geval zonder voorbarige synthesen, ons de kéérzijde dezer eenzelvigheid in het onuitputtelijk verband des Geheels blind doet gelooven. Dit is vooral van toepassing op de volstrekte tegenstelling van *Wet en Evangelie.* Om bèide te hooren, moet een mensch niet trachten ze sàmen te hooren, maar wie het ééne diep hoort, hoort het andere mede en de Wijsheid, die in beide gerechtvaardigd is. [1])

Hoe het zij, aan den geïsoleerden text moet de theologische exegese, die n.b. in laatste instantie dit isolement nièt erkent, toch haar laatste kracht beproeven. Hier ligt het klaarst haar paradoxale taak voor oogen, om, terwijl de context zich uitzet tot het Geheel, in één zin den Zin te doen doorklinken, en dat veelmaals en op velerlei wijze.

Terecht schrijft Kuyper: „Als Jezus..... op den weg naar Emmaus Cleopas en zijn metgezel bestraft als *ἀνοητοι* en *βραδεις τῃ καρδίᾳ*, [2]), omdat ze niet in allerlei Schrift des Ouden Verbonds de stellige profetie van zijn lijden, dood en wederopstanding gelezen hadden, dan geldt deze bestraffing ook nù nog immers elk exegeet, die er hooge wijsheid in ziet, om bij de letterlijke beteekenis der Schriftuur en bij wat haar auteurs onder het schrijven gedacht

---

[1]) K. H. Miskotte, Wet en Evangelie, 1927.
[2]) Statenvert.: „onverstandigen en tragen van hart".

hebben, te blijven staan". [1]) Zullen wij het ons nu werkelijk aantrekken? Hoe wonderlijk wordt het ons te moede, als wij aannemen, dat Jezus deze bestraffing ook heden oefent, hoe voorzichtig en dankbaar worden wij, hoe gespannen zien wij uit naar wat ons nog zal geopenbaard worden „in allerlei Schrift". De theologische exegese ontsluit de mogelijkheid van het waarlijk katholieke denken; want in de wederzijdsche samenhangen der schriften ligt een volheid ingevouwen, een ruimte, een hoogte, waar nimmer het hoogste zoeken van onze arme gedachten het begin van had gezien; en een liefelijkheid is daar levende rondom de majesteit der lijnen, die in geen menschenhart is opgeklommen en toch alle menschelijkheid begrijpend, richtend en vergevend omvat. En stel u nu vóór, dat dit alles voor den arme-van-geest bereid kan liggen op ééne, kleine, duistere plaats, ergens op een bladzijde, in een kapittel, in een „los woord". En stel u voor, dat die arme-van-geest een dominee kan zijn, een leeraar der kerk, die voor het eerst staat te beven op den kansel!
„Wie in Mij gelooft, gelijkerwijs de Schrift zegt, stroomen des levenden waters zullen uit zijn binnenste vloeien" (Joh. 7 : 38). Waar zegt de Schrift dat? *Ergens, nergens of overal?* In ieder geval: niet ergens, of indien ook ergens, dan met ándere woorden en zóó, dat het van alle kanten weerklinkt. Maar, wat een mogelijkheden openen zich dan! Ontdekkingen, openbaringen!
Ja zeker, inlegkunde kan blijkbaar gerechtvaardigd zijn als de beste uitlegkunde, indien maar de grammaticale zin ten grondslag ligt en de éénheid der Schrift den exegeet voor oogen staat. Als grens-mogelijkheid is zelfs de allegorese in beginsel niet uitgesloten te achten. [2]) En met name waar de exegese zich richt op den text in zijn voorloopig en noodzakelijk isolement welhaast niet te vermijden.

* * *

Is het niet klaar als de dag, dat aan zulk een taak kritische en phaenomenologische exegese bezwijken, terwijl ook wat wij theologische exegese noemen

---

[1]) Als Windisch zegt: „Wir haben unter den Hauptthemen der Bergpredigt nicht den Mittler aufgeführt, weil..... dieser Begriff der Bergpredigt eigentlich fehlt ..... Erst tiefer eindringende theologische Exegese entdeckt in der Bergpredigt etwas von Mittlerqualitäten Jesu" (Der Sinn der Bergpredigt, S. 167), dan moet opgemerkt worden, dat in dat geval òf de „theologische" exegese fantastisch is, òf dat het begrip *niet* ontbreekt dan in den uitwendigen woordenschat. Bovendien heeft theologische exegese nooit de Bergrede in haar isolement tot object, maar steeds de Bergrede als deel der H. Schrift.

[2]) vgl. O. Noordmans, Geestelijke Perspectieven, blz. 75.
De grens is duidelijk overschreden b.v. bij Augustinus als hij Jezus' woord tot de Samaritaansche vrouw: „roep uwen man", laat slaan op het verstand, dat bij het gemoed moet komen, om de illuminatie mogelijk te maken; bij Kohlbrügge in zijn christologische duiding van „de Tabernakel en hare gereedschappen"; bij De Hartog, b.v. als hij schrijft: „..... want uit Aram, het hooggebergte van den goddelijken Raad, komen wij in Kanaän, de wijde vlakte van de goddelijke daad, zooals deze in het tijdruimtelijk-gebeuren wordt uitgewerkt". (Nieuwe Banen XVII p. 156).

nauwelijks op de been blijft? Te toonen b.v., dat de gansche Schrift èn paulinisch èn jakobisch spreekt, is geen zaak meer van „Einfühlungsvermögen" [1]) noch „van schrift met schrift vergelijken", maar een actualiseering van de éénheid der Schrift, die vernuftsspel blijft, tenzij de Geest haar qualificeert terwille van de prediking. Dat is de tweespalt, waarin wij blijven en moeten blijven, dat eenerzijds de rechte uitlegging der Schrift een ontzaglijke inspanning van ons vergt, terwijl wij anderzijds wel weten, dat de Heere het zijnen beminden als in den slaap geeft, dat er dus al die ruime mogelijkheden zijn en dat er tegelijk een laatste heilzame onmacht overblijft.

De prediking en de theologische exegese, die haar draagt, begrenzen de geldigheid van elke christelijke *„wereldbeschouwing"*. [2]) Zij zijn gekomen en komen, om de denk-gewoonten om te wentelen. Dat is één van haar voornaamste functies. want in den drang tot en de verdediging van een wereldbeschouwing ligt het voornaamste motief voor de stelselmatige bestendiging van klaarblijkelijke misverstanden. Tenzij men meent zijn eigen schriftbeschouwing als „alzijdige alomvatting" platonisch te kunnen grondvesten, is er geen verweer tegen deze bestendiging, dan vanuit het waagstuk der theologische exegese. Volgens den Talmud (Babl. Nidda 30) brandt op het hoofd van elke embryo een licht, bij welks schijnsel hij van het ééne einde der wereld tot het andere schouwt en hem wordt de gansche Thora geleerd. Daarop slaat volgens deze Talmudplaats ook Job 29 : 4: ....„toen het Geheimenis Gods over mijn tent woonde". Zoo ziet men, hoe het platonisme in naïeven, hagadischen vorm, beslag legt op den vromen joodschen geest. Maar het is duidelijk, dat de pretentie van élk stelsel of wereldbeschouwing strikt genomen op soortgelijke veronderstellingen rust. Het blijft tenslotte, indien men zoo het begrip waarheid opvat, bij Hegels bekende stelling: „das Wahre ist das Ganze", en deze waarheid is dan als zoodanig, op een of andere wijs, inwonende in den geest. Maar de Waarheid Góds deelt zich mee aan het fragment.

Een praeexistent verstaan, een anamnesis, of een afgesloten kennis, een rustende waarheid behoort zoo weinig tot de veronderstellingen eener theologische exegese, dat op deze wijze veeleer de mogelijkheid tot verstaan wordt afgesneden. Zoo komen — in geleerde aankleeding of in gewijde vormen, met inquisiteurstrekken of met de hebbelijkheden van den goeden burger, de meest gewelddadige, geraffineerde en banale versnijding en verkrachting der heilige Schrift in de wereld, en wordt wederom vervuld, dat het Woord Gods zal

---

[1]) Wie die Bindung durch die Schrift unsern Herrn aus der Reihe der religiösen Genies heraussetzt, so dieselbe Bindung den Prediger aus der Reihe der Künstler — er mag nebenbei so künstlerisch begabt sein, wie er will", Fritz Horn, „Bibel und Auslegungskunst", Zw. d. Z. 1919, S. 234.

[2]) Daarom o.a. ontbreekt aan de prediking in de R.K. kerk het kerugmatisch karakter; men zie de preekschetsen voor priesters, aangeboden in het groote werk „Heilige Saat" herausgegeben von Dr. Nikolaus Gengler u.a. IIIBd. Regensburg 1928/30.

overgeleverd worden in de handen der menschen. En er is geen verweer tegen, dan alleen het radicaal doordenken en handhaven van de categorie: Woord Gods, de practische erkenning van Zijn Vrijmacht. [1])

„An dem besonderen Schaden, um dessen willen es Theologie geben musz, nämlich an der Sieghaftigkeit, mit der sich heidnische Klugheit, heidnischer Tiefsinn, heidnische (aufrichtige heidnische) Frömmigkeit in immer neuen einladenden Formen, gerade der Stätte bemächtigt, da Gottes Ehre wohnen soll, an der Zuchtlosigkeit und Trägheit der sich selbst überlassenen menschlichen Denkens und Redens, deren sich auch die christliche Verkündigung immer wieder anklagen musz, kränkt mitschuldig und mitleidend die ganze Kirche in allen ihren Gliedern" (Barth). [2])

XII.

Nu nog een opmerking over den bestaansvorm van het Woord ten opzichte van den tijd. Het Woord is elken morgen nieuw, gelijk Gods „barmhartigheden elken morgen nieuw zijn". Tegenover elke wereldbeschouwing en statische levenshouding, leeft deze *actualiteit*, die steeds een actualiteit voor „leeken" is en ingaat tot het roepen der ellendigen en tot de openheid der kinderen, die door het „leven" worden geschonden en geschoffeerd. Hoe zal men ook in houding, methode en preekvorm dit tot uitdrukking brengen? Het wanbegrip der *„toepassing"* als de eigenlijke preek nà de uitlegging dreigt de zin van een waarachtige theologische exegese te verstoren. Het menschenleven en het Woord zijn in de prediking van méét aan op elkaar betrokken, omdat wat in de prediking als zoodanig geschiedt zelve reeds de „toepassing" is van wat de Heere uit eeuwige barmhartigheid gedaan heeft. In Kohlbrügges preeken treedt de toepassing op tegelijk met de aanspraak „geliefden in den Heere Christus", opdat het karakter der verkondiging zoo sterk mogelijk zou uitkomen; zonder omwegen van quasi-objectieve weergave klinkt het: „das Unbegreifliche hier ist 's getan". Zoo kiest het Woord partij in den bevrijdingskamp der armen en ellendigen tegenover de aanmatiging der religieuse menschen, die zich de luxe kunnen permitteeren van hun eigen staat-voor-God áf te zien, om stráks te zien, hoe zij het gehoorde zullen betrekken op zichzelven en zullen gaan toepassen in het leven. — — — —

---

[1]) Das Wort bleibt etwas rein göttliches, und ein Pfarrer darf deswegen nicht sagen, er rede Wort Gottes, in dem Sinn, wie man es heute sagt. Man sollte sich sehr genieren, so etwas zu sagen, wie wenn der nächste beste Mensch, die der Bibel auslegt, sagen könnte, er rede Wort Gottes. Auch Worte der Schrift sind nicht an und für sich Wort Gottes; erst wenn Gott seinen Engel dazu sendet, ist es immer wie frisches Brot, anders nicht. Gott hat es immer in der Hand dich sein Wort hören zu lassen oder nicht.....; wir sind keine Wortgottesfabrikanten". Chr. Blumhardt, „Predigten und Andachten", ed. Lejeune II, S. 577.
[2]) Zw. d. Z. IV S. 38.

Zoo komt de actie des Woords op hoogmomenten Zijner keuze elke toeschouwers-houding doorbreken: „Gij zoekt Mij te dooden? — wie zoekt u te dooden? — gij zoekt Mij te dooden, want Mijn Woord heeft, hier en nu, in u geen plaats" (Joh. 8).
Zoo geeft de prediking den rechten hoorder vrijheid ook zijne menschelijke meer of minder zielige actualiteit van het oogenblik te beleven en te verstaan boven den klankbodem der verkondiging [1]) en hâre actualiteit.
Zoo leert het Woord den prediker, die zelf hoorder is, te spreken wat nu in dit tijdsgewricht der wereld gezegd moet worden en nergens elders te hooren is. Er zijn weinige profeten; maar er zijn meerderen, priesters en leeraren, die bij (goddelijke) gelegenheid profeteeren en zij weten niet, dat zij het doen. Profeteeren is uit de Schrift spreken; maar het geschiedt — àls het geschiedt — door menschen van heden vanuit hùn eigenaardig bestaan. Dat onderscheidt de prediking, die reeds Paulus onder de vormen der profetie rekent (1 Cor. 14), van de glossolalie en haar verwanten, van gnosis en speculatie. Deze actualiteit en subjectiviteit is dan genomen in den heiligen dienst. Zóó actueel uit de Schrift te spreken is zeldzame gave der genade; niettemin blijft over ons het gebod vaardig om te ijveren naar deze beste gaven, die meestentijds ook den verantwoordelijksten arbeid meebrengen, gelijk b.v. de arbeid der theologische exegese. Het is in ieder geval een waan, dat men „actueeler" zou kunnen spreken, naarmate men dezen zwaren arbeid verwaarloost.
Nuchter is altijd het begin; bewogen door den angst, de heilige overlevering door misverstand letsel toe te brengen, opgeschrikt misschien door een voorgevoel van de fatale logica der misverstanden — arbeid en vermoeienis en teleurstelling, kijken en zien en schouwen, zorgvuldig geduld naast plotseling doortasten, neergezogen in en weer opklauterend uit de leegte, uit de onmacht, bekoord en afgestooten door deze vreemde texten — tot wij, ons verdiepende in één misschien onaanzienlijk woord, als het ware door al de lagen van onze bezinning heen, terugzinken in den *logos*. De schoonheid, de moederkus der aarde op onze moede oogen, is maar een ijdel oponthoud vergeleken met den vaderlijken troost des Geestes, die ons daar ten deel wordt. Het is niet zoo, dat „hooren en zien vergaat"; het zien vergaat in het hooren. Het hooren vergaat ons niet, omdat er voor ons geen mystieke Stilte is aan gène zijde

---

[1]) „Indem ich die biblischen Worte und was an Tradition sie unvermeidlich begleitet, lese oder höre, höre ich auch die Worte, die die besondere einzigartige geschichtliche Beschaffenheit des jetztigen Augenblicks meiner Existenz mit einer ebenfalls nicht in mir selbst begründeten Notwendigkeit in mein Bewusztsein drängt. Rein rezeptiv stehe ich auch dem innern Wort der Stunde gegenüber, dem letzten Wort meines bisherigen Daseins, das zugleich das erste meines zukünftigen ist, dem Querschnitt des geschichtlichen Augenblicks überhaupt, der mehr oder weniger stark sich abzeichnend unter allen Umständen auch durch meine Existenz läuft. Dieses Wort höre ich mit, indem ich die Schrift lese oder höre". Barth, Lehre vom Worte Gottes, 1927, S. 366.

van het Woord. Ondanks, neen, door en in alle bemiddeling (in, sub et cum litteris, zou men in aansluiting bij Luthers avondmaals-leer kunnen zeggen) klinkt het onmiddellijke: „Heden is deze Schrift in uwe ooren vervuld". Als een eenzijdige begroeting, een ongevraagde omhelzing, een onverwachte zegening, een magisch wonder. Gelijk de bliksemschicht, die ineens van het eene einde des hemels tot het andere schijnt, alzoo licht het Woord over het geheel onzer exegetische bemoeiïngen, van einder tot einder. De acte van het verstaan gaat over in die der aanbidding — en in de blijde bekentenis, hoezeer reeds de aanvang van het verstaan ons heeft aangedaan met een ongekenden gloed..... „Was ons hart niet brandende in ons, als Hij tot ons sprak op den weg en als Hij ons de Schriften opende?".
De speelruimte van het misverstand is daar verslonden. De begraven waarheid viert haar eenvoudige herrijzenis. En God begint de eerste tranen van onze oogen af te wisschen. Wij hooren met een concentratie, waarmee wij nog nooit gehoord hebben en — misschien..... spreken wij ook met een „volmacht", waarmee wij nog nimmer spraken. —
Het is zeker een enorme bevrijding voor den geest, indien het hem gelukt het moderne leven slechts als een episode te zien in het leven der menschheid, maar van deze bevrijding, die verondersteld blijft, moeten wij inkeeren tot dat andere, dat niet te zien is, maar enkel te hooren: „nu is het de welaangename tijd, nu is het de dag der zaligheid"! —
Het is zeker een teeken van diepgang het dreigen van den dood te zien neerbuigen dichter over onze beste woorden, dan over de wereld der natuur, maar wij mogen uit deze diepten der vreeze ons bevrijden: „hemel en aarde zullen voorbijgaan, maar Mijne woorden zullen geenszins voorbijgaan"! —
Het is zeker rechtmatig de groote qualiteitsverschillen in geestelijke begaafdheid in het oog te houden, maar van deze overwegend trieste kennis mogen wij tot onzen troost ons wenden tot onze éénheid met alle „reine" en onreine dwazen onder Gods hemel, want „een wijze beroeme zich niet in zijn wijsheid, maar die zich beroemt, beroeme zich hierin, dat hij verstáát en Mij kent, dat ik de Heere ben"! —
„Ziet, wat gij hoort!" zegt de Heer Jezus; daarmee bedoelt hij niet, dat we voorzichtig zullen zijn, om niets verkeerds te hooren, maar dat we goed toezien, om de qualiteit van het Woord niet te miskennen, want hij vervolgt: „met wat mate gij meet, zal u gemeten worden, en u, die hoort, zal meer toegelegd worden, want zoo wie heeft, dien zal gegeven worden en wie niet heeft, van dien zal genomen worden ook wat hij heeft".

HET KERKELIJK DOGMA

DOOR O. NOORDMANS

HET KERKELIJK DOGMA

Hun richtsnoer gaat uit over de gansche aarde.

Ps. 19 : 5a.

De bedoeling van dit artikel kan niet zijn, dogmatischen rijkdom voor de lezers uit te spreiden. De moeilijkheden, waarin de theologie zich bevindt, hangen juist nauw samen met den afbraak van een zeker geestelijk kapitalisme, dat vroeger op haar terrein opkwam. Men vergat dat Jezus in het evangelie de geestelijk armen zalig spreekt. En men zocht zich theologische schatten op de aarde te vergaderen, die beter in den hemel, in het rijk der glorie, bewaard worden.

Om dit volledig toe te lichten zou ik een overzicht moeten geven van de behandeling der geloofsleer en der zedekunde in de 19e eeuw. Daaraan kan ik hier echter niet denken. Ik herinner alleen aan de groote rol, die de idee der persoonlijkheid en die der vrijheid in het duitsche idealisme en in de daarmee samenhangende theologie hebben gespeeld. Barth sprak geestig van woningnood in het Christendom, met het oog op de inhouden, die op *ethisch gebied* te bergen vielen en hem kwam daartegenover het terrein, dat wij overzien, als een slagveld voor.[1]) Sedert deze uitspraak is het er niet beter op geworden. Althans in 't germaansche land wordt de plaats voor persoonlijkheid en vrijheid niet ruim toegemeten. Er is nauwelijks nog even ruimte voor Luthers „vrijheid van een christenmensch." —

In ons land heeft de neo-calvinistische theologie de breedste uitwerking gevonden, vooral door Kuyper en Bavinck. Zij wilde opkomen tegen de verflauwing der grenzen, die zij bijna overal meende te moeten constateeren. Maar toch valt ons, menschen van de vierde dekade der 20e eeuw op, met welk een naïef optimisme Kuyper voor de christenen de kans ziet gloren om, in aansluiting aan de vooronderstellingen, die in den wedergeboren mensch gereed liggen[2]), bij logische consequentie[3]), uit de Schrift een wetenschap af te leiden, in organisch verband met de algemeene wetenschap[4]). Bij den meer bezadigden Bavinck staat het niet veel anders als hij in zijn *Dogmatiek* het inwendig woord vooropstelt[5]), daaromheen een cirkel van belangstelling trekt, waarbinnen, „noch in de natuur, noch in den staat en evenmin in wetenschap of kunst"[6]) iets onverschillig blijft, en dan voor de catholiciteit van het christendom opkomt in dezen zin, dat die centrale openbaring in verband wordt

---

[1]) Das Wort Gottes und die Theologie, S. 133.
[2]) Encyclopaedie, II, 520. [3]) 534. [4]) 536. [5]) 2e druk, I, 212. [6]) 256.

gedacht met elk punt van den omtrek [1]). Vooral omdat het feit, dat de reformatoren de tegenstelling tusschen openbaring en natuur, meer dan Rome, als een gevolg van de zonde zagen, hier moet dienen om aan de mogelijkheid, beide in een stelsel te denken, een grooter kans te geven [2]). Ook hier wordt de ring der kennis op aarde door de zonde niet verbroken. Daarom komt Bavinck dan ten slotte ook, niettegenstaande zijn huldebetuiging aan de ethische opvatting der Hervormers, tot een voorstelling die sterk aan de roomsche herinnert. Hoogere en lagere werelden worden samen in een verband gezien, waaraan ook de orde der openbaring aansluiting krijgt [3]). Bavinck doet een beroep op den neo-platonicus in Augustinus, als hij diens woord als motto uitgeeft: *gradibus ordinavit.* [4])
Deze voorstelling van zaken oefent een bekoring, die de bijbel op ons nooit uitoefent. Maar wij loopen gevaar, met deze Ethieken, Encyclopaediën en Dogmatieken in de hand, begrip van en aansluiting aan de werkelijkheid te verliezen. Deze werpt ons vrij hardhandig op de armoede en de dwaasheid van den bijbel terug.

Met het bovenstaande bedoel ik niet als reuzendooder op te treden. 't Is niets dan een testimonium paupertatis op 't stuk van wetenschappelijke theologie. Er ligt niets van fanfare in; geen etiket met „theologie voor de 20e eeuw" er op. De schrijvers van dezen Bundel hebben wel 't meest van alles gemeen het bewustzijn van kerkelijken en dogmatischen nood. De groote namen in de theologie, als in ons land die van la Saussaye, Gunning, Kuyper, Bavinck, willen wij blijven eeren; maar de persoonlijke vrijheid en de wetenschappelijke harmonie liggen veel verder van ons af. En dat staat zeker veel meer in verband met gebeurtenissen op het wereldtooneel en in de binnenkamer, dan met wetenschappelijk denken. Het is geen studeerkamer-revolutie, die we doormaken. 't Duidelijkst komt dat uit bij het kerkelijk dogma, waarover ik hier te schrijven heb. Wie heden over de Drieëenheid heeft te spreken, kan zich de weelde niet veroorloven om het prachtig evenwicht aan te wijzen, waarin de kerk hier zweeft tusschen transcendentie en immanentie, zooals b.v. la Saussaye dat zoo graag deed. Dat is geschiedenis schrijven van kerkelijke cultuur. Precies zoo is het met het christologisch dogma. Men kent de vier beroemde bepalingen van het concilie van Chalcedon, waarmee de grens tusschen de naturen van Christus getrokken wordt. Terzijde van die smalle lijn gingen nu de theologen grazen, eenerzijds in de anthropologie en anderzijds in de wijsgeerige godsleer. Men lette niet op den smallen vonder, waarover het geloof den weg naar de eeuwigheid moet vinden, maar op de weiden aan beide kanten. Over Jezus' leven ontstond een bloeiende letterkunde, die haar uitloopers had in de romanlitteratuur .Zelfs in de gereformeerde dogmatiek van de 19e eeuw vindt men,

[1]) t.a.p., 335. [2]) 377. [3]) 584 v.v. [4]) God heeft alles trapsgewijze geordend.

onder de tucht van het dogma, wel zulke uitweidingen. Er kwam heel wat in de theologie binnen, dat niet onder het kruis was doorgegaan.
Tegenover dezen rijkdom blijven wij zitten met de doodsbeenderen van het dogma, waarvan heel het incarnaat, het organische, het wetenschappelijke, het humane, bezig is te verdwijnen. Wij kunnen en mogen het niet weer zoo aankleeden. Wij zien niet, dat de christelijke waarheid zich steeds meer inburgert in de moderne samenleving en dat de klove tusschen het christelijk en het algemeen-menschelijk bewustzijn minder wijd gaat gapen. Hoe de H. Geest „Gemeingeist" in het organisme der menschheid wordt[1]), durven wij ons niet voorstellen. Het is een slechte tijd voor het socratisch humanisme van een Lessing, maar evengoed voor het aristocratisch-christelijke van Vinet en het populair-christelijke van Kuyper. — We zien ook geen samengroeien van kerk en staat, zooals Rothe dat verwachtte. Precies het omgekeerde is het geval. Het heidendom viert hoogtij in de politiek, meer dan ooit sedert Constantijn de Groote.
Waar de zaken practisch zoo staan, daar wordt de harmonie der christelijke waarheid met b.v. de theoretische natuurkunde zulk een academische kwestie, dat weinigen van dien kant steun voor hun geloof zullen zoeken. De ontbrekende Deelen van Kohnstamm's *Schepper en Schepping* beteekenen voor ons een verschrikking, die veel grooter is dan de troost, die er uitgaat van het geschreven eerste Deel. De practische wanorde heeft de theoretische orde snel achterhaald.
Zoo staan we dan bij het gebeente van het dogma. Wij hebben geen kans, en wij hebben er geen belang bij, het te galvaniseeren. Wij mogen alleen gelooven dat Gods geest het zal levend maken. Maar dan moeten wij het laten in zijn eigen orde en het niet zien als een stuk van de beschavingsgeschiedenis der menschheid. Het dogma staat met enkele andere figuren in de rij, waarin het thuis hoort. Kuyper noemt bijbel, kerk, dogma en ambt[2]). Barth ziet het dogma meer als een functie, singulier of regulier[3]), met iets van schoolsch[4]) karakter, maar in ieder geval in de kerkelijke reeks van bijbel, uitlegging, prediking. Uit die openbaringslijn mogen we het niet wegnemen, ook al schijnt het daardoor uit cultureel of wetenschappelijk oogpunt een dood ding. Ik geloof met Barth dat we aan het dogma een zekere *hardheid*[5]) moeten laten. In Augustinus' theologie ziet men naast elkaar optreden het organische, naar alle kanten vangarmen uitzendende leven van zijn platonisme en daarnaast de harde kernen van zijn christelijk credo, die uit het delfstoffenrijk schijnen gedolven. In de wereld der kerk stralen ze hun licht naar alle kanten uit, maar ze laten geen biologische beschrijving toe, ook niet in geestelijken zin. Nergens valt dit lapidair karakter der kerkelijke dingen zoo op als bij het dogma.

[1]) Kuyper, Enc. II, 531.
[2]) Enc. II, 580. [3]) Dogmatik, 2. Aufl., 292. [4]) 81. [5]) 11.

't Best kan men dit verduidelijken door een vergelijking van *dogma* en *symbool*. Ik neem dat laatste woord hier in streng kerkelijken zin en duid er mee aan drie stukken, die voor de reformatie dien naam droegen. Het Apostolicum (de 12 Artikelen), de geloofsbelijdenis van Nicaea (325), en het z.g. Athanasianum, een ten onrechte aan den kerkvader Athanasius toegeschreven reeks van uitspraken over de Drieëenheid. Het Apostolicum is waarschijnlijk ontstaan door uitbreiding van de belijdenis van Matth. 28 : 19. Loofs [1]) houdt zich aan een woord van Tertullianus, waaruit zou blijken, dat de doopelingen de behoefte voelden iets meer te belijden dan Jezus had voorschreven. Daarin zit dan iets van overvloed en overtollig goed werk.. Het symbool heeft niet het doctrinaire, de hardheid van het dogma. Er zit een liturgisch rhythme in, dat ieder kent uit de 12 Artikelen. Het is een blij herkenningsteeken tusschen christenen onderling [2]). Het is geen zwaard, waarmee men het tafellaken tusschen zich en de ketters doorsnijdt. — Het is opmerkelijk hoe scherp latere kerkleeraars dit onderscheid tusschen dogma en symbool hebben aangevoeld. Thomas vond het Athanasianum te doctrinair om als symbool te kunnen gelden [3]), terwijl Calvijn het Constantinopolitanum, een in 381 gewijzigd Nicaenum, als dogmatisch document bijna wraakte, omdat het meer op een zang dan op een formule geleek. [4]) Wanneer men dan ook den text van het Nicaenum voor zich neemt, dan ziet men dat een Oostersche vorm van onze 12 Artikelen als grondslag is genomen. Daarin zijn de beslissingen van het concilie ingevoegd. Deze doen aan als eenige harde krassen, aangebracht op de weelderige vormen van een grieksche vaas. Het lijken runen, door goddelijke hand gesteld; armoedig en exotiek.

Voor de grieksche kerk heeft deze onderscheiding tusschen dogma en symbool verder geen gevolgen gehad. Ze is er niet als principiëel gevoeld, zooals later door Thomas en Calvijn. Het symbool bleef *compendium van het dogma* [5]), nam het in zich op en assimileerde het. Het Nicaenum, d.w.z. de 12 Artikelen met de dogmatische formules, werd in verschillende recensies als doopbelijdenis gebruikt. Het dogma kreeg geen afzonderlijke *functie*, maar werd *zakelijk* onder de schatten der kerk opgenomen. Wel bleef eenige eeuwen lang dogmatisch leven zich roeren, samen met het Westen, maar in 't Oosten speurde men aan de leer meer den liturgischen rijkdom dan de critische armoede, die Augustinus vertolkt, als hij zegt, dat de bedoeling niet is iets te zeggen, maar: niet geheel te zwijgen. Een dogmatiek als kerkelijke tak van dienst kon niet opkomen. De kerkelijke uitspraak werd een vat ter eere. Met de vaas werd de lijn daarop in den tempel geborgen, stille vooronderstelling voor de kerk [6]), meer dan aanwijzing voor denken en preeken. Het dogma ging ter ruste in het symbool.

---

[1]) Symbolik, I 28.
[2]) Loofs, a.w. I, 2. [3]) 57. [4]) Corp. Ref. XXXV, 315. [5]) Loofs, a.w. 135. [6]) Loofs, a.w. 134.

Heel anders in het Westen. Daar bleef het Apostolicum bij den Doop dienst doen. Het is hoorn des overvloeds, die in de belijdenis met liturgisch bewegen in rhythmische uitspraak voor God wordt uitgegoten. Het blijft symbool. Maar met het eigenlijke dogma, de uitspraak van 325, ging men heel anders om. Men was in staat om, bij alle vereering, van de letter van het Nicaenum af te zien [1]). Augustinus noemt het in zijn *De Trinitate* zelfs niet éénmaal [2]). Elders wekt hij op tot de erkenning van het *homooesion* — de leer der gelijkheid-in-wezen van Vader en Zoon — maar dan niet om 't gezag van 't concilie, doch om 't normatieve van de H. Schrift [3]). Hij ontwikkelt daarna zijn persoonlijke, theologische leer van de Triniteit [4]). Niet zoozeer om de formules gaat het dan, maar om zekere critische grondgedachten [5]).
Nu moet men bij Augustinus altijd verdacht blijven op een zekere „zweving" tusschen rede en gezag. Maar als die bij hem sterker is dan bij anderen, dan blijft hij toch ook hierin de toonaangever der Westersche kerk, dat symbool en dogma, cultus en leer duidelijk onderscheiden blijven. Het dogma heeft een critische functie. Het zet niet door een substantiëele opvatting het kerkelijke leven stil, maar het beweegt het [6]). Dogmatiek wordt een eigen dienst in de kerk, met de exegese als basis en de prediking als voorland. Om te beseffen wat dat beteekent, daarvoor behoeft men maar de werken van Calvijn in het *Corpus Reformatorum* te bekijken. Daar staan zijn bijbelvertaling met zijn beroemde commentaren, dan zijn *Institutie,* en eindelijk zijn tractaten, brieven en preeken. Een samenhangende arbeid voor de kerk, in gehoorzaamheid aan Gods Woord, met eerbied voor het kerkelijk symbool, maar in het besef van persoonlijke verantwoordelijkheid volbracht. Hier is dogmatiek geen compilatorische, maar een critische wetenschap. Er blijft een zekere spanning tusschen symbool en dogma; het laatste blijft een eigen functie oefenen.

Nog op een tweede onderscheid tusschen Oost en West moet hier gewezen. Een verschil, waarop, voor zoover ik weet, zelden gelet wordt.
De historische voorlooper en latere concurrent van den bisschoppelijken prediker was in Griekenland en Klein-Azië de sophist; in de latijnsche landen de rhetor. Tusschen de eersten had ook theologisch debat plaats; tusschen de laatsten nauwelijks [7]). De theologie van Tertullianus, Cyprianus en Augustinus vertoont eigenaardigheden, die alleen hieruit te verklaren zijn. Men heeft den kerkvaders verweten, dat ze het evangelie hebben vergriekscht en gnosis (wijsheid) hebben gedreven inplaats van pistis (geloof). Wij zijn thans minder dan vroeger geneigd dit toe te geven. Maar in ieder geval heeft de latijnsche dogmaticus zijn eigen manier. Heel treffend noemt Reuter Ambrosius een *dogmatisch rhetor.* „Das rhetorische Talent erleichtert ihm die Lösung der Probleme

[1]) Reuter, Augustinische Studien, 185. [2]) 186.
[3]) 186. [4]) 189. [5]) 190. [6]) Vgl. Bavinck, a.w. I, 126.
[7]) Zie mijn *Augustinus,* 65.

oder vielmehr verlockt ihn, die Schwierigkeiten derselben zu verkennen. Er trägt Gedanken, welche einander ausschliessen, in Sentenzen aus, welche unmittelbar nebeneinander gestellt werden als Thesen, ja als Antithesen, aber als Antithesen des in sich gewissen, in dieser Gewissheit triumphierenden Glaubens." [1]) Dat is een vruchtbaar gezichtspunt. Hier wordt het dogma niet speculatief, maar in de rede gewonnen. Het is geen product van denken, maar van spreken. In het dogma is het Woord niet in symbolische rust, maar in beweging. Het is daarom niet naar den aard van ons latijnsch christendom om, evenals Kuyper [2]), „voor de dogmatiek den inhoud van het Woord in ruste" te nemen, om dan bij „kerugma en predicatie" pas op de beweging te letten. Daarmee drukt men het dogma weer op het symbool terug. — Ook bij Augustinus is deze latijnsche trek heel duidelijk. Een vergelijking tusschen diens *Methode van Godsdienstonderwijs* en *Preeken* met zijn dogmatische werken toont, dat heel veel van wat tot het stambezit van zijn geloofsleer behoort, zijn vorm te danken heeft aan mondelinge mededeeling. — Ook de eigenaardigheid van de N. T.-ische sacramenten, in onderscheiding van de O. T.-ische, ziet de kerkvader hierin, dat de laatsten in ruste, de eersten in beweging zijn.

Voor een goede bezinning omtrent het kerkelijk dogma is het daarom van belang, zich rekenschap te geven van het karakter dezer *rhetorische dogmatiek*, in onderscheiding van wat ik nu de *symbolische* zou willen noemen. Het sophisme moet in het dogma optreden, zoodra de gedachte niet meer tusschen God en mensch in beweging is. Als ze geen *woord* meer is. In het sophisme kan Achilles den schildpad niet achterhalen. In de werkelijkheid wel. Als Ambrosius zijn bisschoppelijke preeken houdt, vallen de sophistische zwarigheden, die Augustinus tegen de christelijke waarheid heeft, weg.

De stof van de grieksche theologie hebben de latijnsche theologen zeker niet versmaad. Ambrosius was een graeciseerend theoloog en Augustinus heeft daar een voorbeeld aan genomen. Ze kennen en bewerken de finesses van het trinitarisch en christologisch dogma. Maar ze zijn er, als Paulus met het Evangelie, mee naar de heidenen gegaan. Terwijl in het Oosten het dogma door kloosterlingen werd verfijnd en in den kerkdienst opgenomen, schrijft Ambrosius in zijn *Plichtenleer* de eerste christelijke ethiek voor Europa en geeft Augustinus in zijn *Over de Stad Gods tegen de heidenen* de geloofsleer voor een heele jonge volkerenwereld. Een rhetorische dogmatiek, waarin het trinitarisch dogma, zonder dat er veel sprake is van Nicaea, met het oog op kerk en staat wordt geproclameerd.

Zoo kan het schijnen dat, na de periode van dogmenvorming in de grieksche kerk, de voortgang stilstaat. Sommigen willen ook slechts spreken van twee dogmata, dat van Nicaea over de Triniteit en dat van Chalcedon over de Christologie. Dit afsterven zou heel vreemd zijn voor de kerk. Maar eigenlijk

---

[1]) Reuter, a. a. O. 213. [2]) a.w. II, 519.

nog wonderlijker is de gedachte, dat de latijnsche kerk het dogma van den mensch zou hebben gegeven, toen de Grieken met God gereed waren. Toch is het vaak zoo voorgesteld. Bij Thomasius geeft de grieksche kerk triniteitsleer en christologie; de africaansche anthropologie en hamartologie; de Middeleeuwen de leer der verzoening en de Reformatie de leer der toeëigening [1]). Nu is de mogelijkheid van een anthropologie in de dogmatiek een omstreden punt [2]). Mij komt het voor, dat het werk van Augustinus meer bestaan heeft in het ondermijnen van een leer van den mensch dan in het omgekeerde. In de grieksche kerk was de wijsgeerige leer van den mensch, met haar vrijheidsbegrip, naast het kerkelijk dogma blijven staan. Deze leer heeft Augustinus heftig doorgeschud. Hij heeft ook op dit gebied plaats gemaakt voor het trinitarisch dogma. De pelagiaansche strijd is een kamp geweest tusschen het klooster, waarin het dogma een zaak van contemplatie was, en de kerk, waarin het midden in het leven werd gepreekt. En in de preek bleek geen plaats te zijn voor een tweede dogma, dat van den mensch. De anthropologie valt naast de leer der Triniteit weg. Maar ook dit wegvallen heeft dogmatische gevolgen. *De triniteitsleer neemt den vorm aan van een leer van zonde en genade.* Dat is in iedere preek in de latijnsche wereld de voornaamste der „Antithesen des in sich gewissen, in dieser Gewissheit triumphierenden Glaubens". Maar ieder, die eenigszins vertrouwd is met de homiletiek der Middeleeuwen, weet dat het niet de eenige is. Dat daaronder een nimmer eindigende stoet van zulke paren door de prediking trekt, Taulers preeken zijn er vol van. En ook uit ons Avondmaalsformulier zijn ze ieder kerkganger bekend.

Dit alles kenmerkt ongetwijfeld de heele Westersche dogmatiek tegenover die van 't Oosten. Wanneer Protestanten spreken van symbolen, wat de Lutherschen heel spoedig en de Gereformeerden later deden, dan bedoelen ze daarmee toch homiletische en geen liturgische stukken. De *Zondagen* van den Heidelbergschen Catechismus zijn prachtige preekschetsen en ze zijn daarvoor zelfs nog meer gebruikt dan voor godsdienstonderwijs. Ze zijn het mooiste voorbeeld van gesproken dogmatiek en hun symbool-karakter wordt daardoor verre overschaduwd. Trouwens ook Calvijns *Institutie* kan men lezen als een stichtelijk boek.
Dit neemt niet weg dat we na de Reformatie van een derde dogmatisch type moeten spreken. Na de symbolische en de rhetorische treedt de *pastorale dogmatiek* op. Het grieksche dogma is als een drama tusschen Vader en Zoon, waarbij de mensch toeschouwer is. Er is in de dogmatische partijen van het Nicaenum een stilte als der eeuwigheid. — In de rhetorische dialectiek van Ambrosius en Augustinus gaat de mensch als zondaar naast de Triniteit, de staat als heidendom naast de Kerk. Naast de genade golft de zonde. Het dogma

---

[1]) Vgl. Kaftan, Dogmatik 7/8 A. 73. [2]) Vgl. Barth, Dogm., 130 v.v.

gaat, beweegt zich door de kerk in homiletische antithesen. Er blijft nog een zekere wederkeerigheid, waardoor verhinderd wordt, dat het Woord, de richting van God naar mensch, volkomen tot zijn recht komt. De genade als kracht en de zonde als begeerlijkheid (concupiscentia) houden iets zakelijks, waardoor de middensfeer sacramenteel blijft. Daarom is het terecht, dat juist in ons Avondmaalsformulier eenige van zulke rhetorische antithesen, die overigens in de hervormde kerken niet meer geheel op haar plaats zijn, staan opgenomen. De echt-reformatorische dogmatiek is een pastorale, waarin het trinitarische Woord eenzijdig tot ons komt en waarin het met de correlatie [1]) volkomen uit is. Daardoor wordt ook het semi-pelagianisme, dat in de roomsche kerk nooit kan uitsterven, overwonnen. Het sacrament komt hierdoor noodwendig op de tweede plaats. De verzoening, die in de antithetische theologie nooit finaal haar beslag kan krijgen, zoodat ze èn om haar zakelijk èn om haar wederkeerig karakter als herhaalbaar moet worden gedacht in het sacrament, komt nu in het Woord éénmaal en in ééne richting tot den mensch.

De wijzigingen, die het begrip „dogma" daardoor ondergaat, moeten wel heel groot zijn als Harnack, na zijn monografie over het grieksche dogma in de beide eerste Deelen van zijn *Dogmengeschiedenis,* in zijn derde Deel nog wel een monografie over Augustinus geeft, zooals men dat terecht genoemd heeft, maar daarna de sporen van het dogma niet meer kan volgen. — Dat begrip is dan ook verre van „eindeutig". Lobstein bepaalde het vroeger als „een leer met gezag, een door de kerkelijke overlevering geheiligde, ieder christen bindende uitspraak over het geloof" [2]). Voor Barth is „het concrete dogma niets anders dan door de kerk gekeurde, voorloopig gezuiverde, op een bepaalde „juiste" formule gebrachte verkondiging" [3]). Tusschen deze en de „uitkomsten der geschiedenis van de dogmatiek" maakt hij geen onderscheid [4]). Hij wil niet met Rome en de orthodoxie van dogmata spreken, maar enkel van een dogma. De dogmata der symbolen mogen in de dogmatiek slechts leiding geven, maar hebben geen autoriteit [5]). In de dogmatiek heeft een gesprek plaats van alle dogmatici onder elkaar [6]). Dogma is hier dus niet een ding, maar een functie der kerk, waaraan al haar leden meewerken, een friesche of schotsche boer evengoed als de 318 vaders van Nicaea. Dat hierin eenige beperking wordt aangebracht door het tot een aangelegenheid van de school te verklaren [7]), verandert niets aan 't wezen van de zaak. Leeken doen mee [8]).

Het is duidelijk, dat we hier, bij Lobstein en Barth, heel klaar het verschil kunnen zien tusschen de symbolische en de pastorale dogmatiek [9]). In allerlei nuanceering liggen opvattingen omtrent het dogma daartusschen in. Kuyper b.v. scheidt veel meer dan Barth het ambtelijk dogma van dat der weten-

---

[1]) Zie K. H. Miskotte, Het Wezen der Joodsche Religie.
[2]) Einleitung in die ev. Dogmatik, 2. Aufl., 14. [3]) a.w. 84. [4]) 80. [5]) 14 v.v. [6]) 80. [7]) 81. [8]) 79. [9]) Kerkrechterlijke conclusies mag men daar niet *regelrecht* uit afleiden.

schap [1]). Bavinck wijst op het „Deus dixit" achter het dogma [2]), wat Barth achter het Woord hoort.
Ons is het er hier om te doen, die verschuivingen in de beteekenis van „dogma" in verband te zien met de drie door ons onderscheiden perioden. In den tijd van het symbool roept het dogma de kerk, nog ten halve in het aangezicht van de paroesie, tot aanschouwing van de heilige Drievuldigheid en de naturen van Christus. „Het dogma blijft een verborgenheid, de prediking is voor het volk", zoo drukte een kerkleeraar zich uit. Beide behooren tot verschillende sferen. Wel is de dogmatische beslissing voor Athanasius een gemeentelijk en soteriologisch belang, maar wereldhistorische gevolgen in grooten stijl, waarbij de toekomst der volkeren met hun al of niet aannemen van het Nicaenum samenhangt, zooals dat in 't Westen plaats had, heeft ze in 't Oosten niet gehad. In de orthodoxe kerk en nog meer in de landskerken werd het dogma in den cultus weggeborgen. De nationale zede stond zelfstandig naast het dogma [3]). In de latijnsche kerk wordt dat heel anders. Het uitblijven van de wederkomst des Heeren werd als een aanvulling van de openbaring opgevat [4]). Dat gaf een groote verandering in de richting van de aandacht der menschen. De bisschop gaat de plaats van den martelaar innemen [5]). Het evangelie komt naast den mensch wandelen en vergezelt hem in het sacrament van de wieg tot het graf. De geschiedenis wordt in Augustinus' *Stad Gods* gezien als een tweelinggeboorte van heiden en christen. En in de bisschoppelijke homilie begint de rhetorische dogmatiek haar dubbelen loop, dien men later gestold ziet in Abaelardus' *sic et non* en in het *videtur quod — sed contra* van Thomas. Men zoekt aan het sophisme te ontkomen door het dogma in de geschiedenis te brengen; of liever, omdat men het laatste doen moet, wordt men verlost van het eerste. — Maar het dubbele blijft. Het is de tijd van het *semi*; semi-pelagianisme; het geloof half gave, half werk. Het dogma half openbaring, half natuurlijke godskennis. — Voor dezen tijd kan men het dogma niet meer ontleenen aan enkele concilies, maar men moet het opzoeken in de breede discussies tusschen *twee* partijen. Het moet opgedolven uit de bisschoppelijke rhetoriek. Bij de leer van zonde en genade denkt niemand dadelijk aan een kerkvergadering, maar altijd aan Augustinus en Pelagius.
Bij de Reformatie pas komt de kerk, wat in Augustinus' tijd niet mogelijk was, deze semi-verhouding te boven. De tijd der *pastorale* dogmatiek is gekomen. In verband met het dogma zien wij dan, vooral in de gereformeerde kerk, niet uitsluitend om naar een synode of een discussie in grooten stijl, maar vooral ook naar gemeentelijk gesprek en de tallooze dogmatieken, die in dat milieu ontstaan zijn. De pastor is niet zooals de bisschop het subject van de dogmatiek, maar, door zijn preek, het object; vaak tegen wil en dank. De dogmatische lijnen

---

[1]) A.w. II, 538. [2]) A.w. I., 5.
[3]) Vgl. Loofs, a.w., 133. [4]) Vgl. J. Kaftan, a.w. 87. [5]) Zie mijn *Augustinus*, 147.

loopen niet evenwijdig, maar ze zoeken een beslissing en het criterium komt daar te liggen, waar die beslissing valt, in het geloof. En nu, waar iedere boer en burger het hanteert, kan iemand als Harnack, die zijn hart verpand had aan de vergriekscheing van het dogma, het niet meer terug vinden. De bronnen voor de dogmatiek worden nu ook wel heel talrijk en een beschrijving ingewikkeld. Het dogma is meer functie dan gegeven ding geworden en zijn uitbeelding een critische aangelegenheid. — Moeilijk vooral ook omdat geloof en cultuur zich hier met elkaar dreigen te vermengen. Heel anders dan in de rhetorische dogmatiek, waar de beide „civitates" [1]) naast elkaar henengaan, vermengt de pastorale het dogma als 't ware met het leven. Bij Augustinus of Bossuet worden ze wel uiteengehouden. Den dominee — homunculus (Calvijn) — is zulk een macht niet gegeven. Midden onder zijn menschen doet hij den schat in aarden vaten; zelf de breekbaarste van allen.

Deze moeilijkheden zijn nog sterk vermeerderd, doordat de theologie langen tijd alles gedaan heeft wat ze kon, om deze saeculariseering te bevorderen. Ze zag de grens tusschen genadeleven en cultuur, dogma en wetenschap, over 't hoofd en werkte een osmose in de hand, waarbij in de dogmatiek allerlei vreemde bestanddeelen binnendrongen. 't Liefst natuurlijk uit hoogere sferen, maar daardoor des te gevaarlijker. — Daartegen is nu in den jongsten tijd sterk verzet ontstaan. Maar de zuivering is buitengewoon moeilijk, omdat men gevaar loopt met het badwater het kind weg te werpen. Ook loopt men kans in het *semi* terug te vallen: pastoraal en dogmatiek voor rhetoriek en scholastiek in te ruilen. Barth's *Römerbrief* was aan het eerste niet vreemd. Men merkt er een zekere verdubbeling in op, die haar exponent vindt in de dubbele praedestinatie. Zijn *Dogmatik* liep in eerste uitgave sterk het verwijt van scholastiek op. — Een verwijt mag daarvan nauwelijks worden gemaakt. Eer loopt Brunner gevaar in de vermenging terug te vallen, als hij zijn opvattingen van het aanknoopingspunt ontwikkelt. Hier, meer dan ooit, moet de nadruk gelegd worden op de *hardheid* en *armoede* der dogmatiek, waarover we in het begin spraken. Men kan den indruk hebben gekregen, dat wij ze geheel uit het oog hebben verloren. Dit is zoo weinig het geval, dat ze juist in de *pastorale* dogmatiek principiëele beteekenis krijgen. Ze moeten hier het dogma redden van den ondergang in de cultuurphilosofie. De soberheid van het dogma, die we in het Nicaenum opmerkten, toen we het met runen vergeleken, door onaardsche hand gesteld op het kerkelijk symbool, moet zich in de pastorale dogmatiek verdedigen tegen het rhythme, nu niet van het symbool, maar van het heele cultuurleven.

Maar ook de gevaren dier hardheid zijn zeker niet te onderschatten. De schat moet in zijn geheel worden gelicht. En het mag niet zoo loopen, dat we weer iets naast het leven krijgen. De toepasselijkheid, die de eere vormt van de

[1]) burgerschappen.

pastoraal, mag niet verloren gaan. En zelfs dat woord „toepasselijk" wekt licht misverstand. Als we ons eerst de kerkelijk geformuleerde dogmata denken als gevolg van de inscriptuatie van den Logos, dan moet in de toepassing het gevolg van de incarnatie nog komen [1]). Ook zoo komen we de rhetoriek, die in *antithesen* over ons hoofd gaat, de semi-verhouding, niet te boven. Het dogma is de structureele doorsnede van een preek, die bezig is een hart te bekeeren. Het is de uitbeelding van den H. Geest, op heeterdaad betrapt bij het troosten van een gemoed. Het is de figuur van de Triniteit zelf, uit het dogma van Nicaea; van Christus, uit de formules van Chalcedon. Maar nu niet op een drievoet gezeten in den wierook-walm van een cultischen dienst, of in bisschoppelijke tegenstellingen aan de wereld voorgesteld, maar in het gebrekkig woord van dominee of oefenaar regelrecht op ons afkomende om zich in ons hart en leven te begraven. Met dezen onweerstaanbaren God, deze gratia irresistibilis et efficax [2]), waarbij elk *semi* wordt te niet gedaan, heeft het dogma te doen. Daarover heeft de pastorale dogmatiek, gevoerd door professor of kruidenier, predikant of boer, altijd geloopen. Het dogma correspondeert met een kerk, die *actus purus* (Barth) is.

Barth heeft in den 2en druk van zijn „Dogmatik" met groote scherpte getracht deze dingen veilig te stellen [3]). Tegenover de modernistische theologie wijst hij aan, dat het in het dogma niet gaat over een der vele menschelijke mogelijkheden. — Hier zou ik van een heele onmogelijkheid willen spreken. — Hij betoogt dan dat we evenmin met Rome de genade mogen zien als een ding, waarmee we in een steeds aanwezige betrekking staan. — Dat noem ik een halve mogelijkheid, een semi-verhouding tot iets wat steeds naast ons loopt. —

Het dogma wordt pas waar in de zuivere werkelijkheid, waarin Achilles den schildpad achterhaalt. Daar valt elk sophisme dood en is het meteen uit met de rhetoriek. In het dogma mag de Triniteit niet blijven een God van den stillen ommegang in de eeuwigheid en evenmin onze sacramenteele dubbelganger in den tijd. Hij is onze Heer, Schepper en Verlosser en Trooster in leven en sterven. Dit kan alleen goed tot zijn recht komen in de pastorale dogmatiek. Het dogma mag tusschen exegese en preek zijn *woord-karakter* niet verliezen. De Schepper spreekt en het is er. De Zoon is het Woord in den beginne. De H. Geest spreekt in alle talen. Dit talenwonder der Triniteit mogen wij in onze geloofsleer niet stilleggen. We mogen dat niet door metaphysische bespiegeling, maar evenmin door existentiëele verzinking. Beide malen gaan we uit het woord des levens in de stilte des doods over. Heidegger komt niet heelemaal toevallig in zijn philosofie den dood in levenden lijve tegen.

In de pastorale dogmatiek is het dogma daarom direct op de prediking gericht. Het is de groote verdienste van Barth's dogmatiek, dat hij daarmee zooveel ernst heeft gemaakt.

---

[1]) Vgl. Kuyper, a.w., 235.

[2]) Onweerstaanbare genade, die doet wat moet. [3]) S. 37—41.

Wanneer we aan het dogma zoo zijn functie laten in de lijn van het Woord, dat van God naar de kerk uitgaat, dan brengt dat een groote vereenvouding mee, die men zich 't best kan realiseeren door de *Institutie* van Calvijn naast de *Summa* van Thomas te leggen. Het komt er immers op aan het ééne gebeuren te grijpen, niet te begrijpen, dat openbaring, schrift, geloof tot een éénheid verbindt, en dat in iedere preek, die aan de eischen van het dogma voldoet, zich moet herhalen. De prediking van Singlin[1]) voldeed daaraan, omdat, zooals men zei, zich daaronder altijd iemand bekeerde. Dan was daar de *actus purus*, de opheffing van alle andere mogelijkheden, de overwinning van iedere semi-verhouding. Bekeering zonder één enkele reden buiten de preek gelegen. Een keuze, *bonne en soi-même*, zooals een bekeerling uit dezen kring, de advocaat Le Maître zich uitdrukte, zonder eenig motief om haar tegenover vrienden uit de wereld te rechtvaardigen. — Dit preeken heeft La Bruyère voor den geest gestaan, toen hij in het mooie hoofdstuk *De la Chaire* in zijn *Les Caractères*, de preek van het pleidooi, de kansel van de balie onderscheidde. Wanneer hij er tegen op komt, dat in de preek drie groote onderwerpen, drie dogma's naast elkaar behandeld worden, alsof de bekeering van de verdeeling afhing, en als hij dan de welsprekendheid van den kansel karakteriseert als een verborgen, door weinigen gekende en moeilijk te beoefenen kunst. — Inderdaad, de motieven in de preek moeten in een rij staan, die aan tijdsopvolging beantwoordt, en niet aan ruimtelijke uitgebreidheid. Ze moeten allen gericht zijn op een *heden*, waarin men zijn hart niet verhardt. Ze moeten overeenkomen met de opeenvolging van de profeten en apostelen in den bijbel, waarnaast geen cultuurverschijnselen in Israëls historie een plaats konden vinden. Zoo moet de preek alle overwegingen van elders afsnijden, tot de eene mogelijkheid overblijft: Gods Woord te denken; te gelooven. — Dat is het criterium, dat de dogmatiek aanlegt. En deze maatstaf is altijd, bewust of onbewust, vooral in de gereformeerde kerk, gebruikt. De prediking moest een werkelijkheid, het geloof, de bekeering benaderen. En daarmede bedoelde men niet een correcte uiteenzetting van wat geloof en bekeering zijn, maar men wilde dat het Woord zelf een schakel zou worden in een geschiedenis. Het moest zoo ingesteld zijn, dat er iets gebeuren kon. Er moest een woord zijn, waarvan het geloof het onzichtbaar verlengde kon worden. Dan pas hield de preek op rhetoriek te zijn.

Men merkt dat we hier aan een grens raken. En vooral in de gereformeerde dogmatiek heeft men zich op die grens bewogen. Dan zoekt men een overgang van het uitwendig woord naar het geestelijk gebeuren in het inwendig woord. Woord en Geest raken hier soms aan elkaar. Prof. Haitjema heeft er op gewezen, dat ook het inwendig woord nog aan ruimte-aanschouwing is onderworpen. [2]). Dringt men ook over die grens heen, dan gaan woord en geest straks in

[1]) Een bekend prediker van Port-Royal.
[2]) Het Woord Gods in de moderne Cultuur, I.

elkaar over. Men moet er te voren van overtuigd zijn deze limiet niet te kunnen bereiken. Dogmatiek en prediking vermogen uit de sfeer van het Woord niet in die van den Geest over te gaan. De Lutherschen zijn in dat opzicht veel meer gereserveerd geweest. Ze hebben er meer op gestaan het Woord woord te laten, om hun steun niet te verliezen. Maar het gevaar van valsche gerustheid is bij hen dan ook grooter. En met die *ruimtelijkheid* van het Woord hangt dan ook wel samen dat de duitsche theologie in de 19e eeuw zooveel vreemde inhouden kon opnemen; en als reactie daarop het exclusieve karakter van de dialectische theologie.
Wanneer wij dan de tijdsorde in de dogmatiek overwegend laten regeeren, dan blijft er slechts één dogma over. Er is maar één geloofsartikel [1]). Niet omdat ze zich in een eenerlei oplossen, maar omdat de dogmatiek de christelijke waarheden meer in de orde van een geschiedenis dan van een systeem moet zien. Zooals we in een preek niet allerlei punten naast elkaar mogen plaatsen, maar elk volgend woord dichter bij den hoorder moet staan, om zoo de onweerstaanbaarheid van de genade te benaderen, zoo is ook de dogmatiek aan de tijdsorde gebonden. Het is de wondere innovatie van Augustinus geweest, dat hij haar in zijn *De Civitate* in dien vorm gegeven heeft. Weliswaar verschijnt de geschiedenis daar nog, in verband met het rhetorisch karakter van deze dogmatiek, in een aanschouwelijken, paradigmatischen vorm. Bij alle rhetoriek is historie een voorraadschuur. Maar deze bekeerde rhetor brengt dat uitzwieren in de ruimte onder de tucht van den bijbel, waarin de geschiedenis een enkele lijn laat zien. — Straks in Calvijns *Institutie* wordt dat historische vergeestelijkt en verinnerlijkt. In deze pastorale dogmatiek wordt alles meer direct en op den man af. Het krijgt zuiver *woord*-karakter. Maar tegen de middeleeuwsche Scholastiek ziet men duidelijk den tijdvorm uitkomen, die er in heerscht. Alles streeft in eene richting, van 't begin tot 't einde [2]).

Het is ongetwijfeld een hard ding om met het dogma dit ééne als richtsnoer voor de prediking op te stellen. Er zit in wat wij daarbij afwijzen vaak zooveel „goodwill", zooveel mogelijkheid, dat het op geboortebeperking lijkt, aan de kerk deze ééne geschiedenis, dit ééne dogma, deze ééne preek als den weg van den actus purus, der zuivere werkelijkheid op te dringen. De rijkdom der ideeënwereld, de diepten van het cosmisch bestaan en de vormkracht der persoonlijkheid schijnen zoo onuitputtelijk, dat er voor ieder wel een eigen zaligheid schijnt te bestaan. En toch was er voor Jezus in deze herberg geen plaats.

---

[1]) Brunner, Der Mittler VIII.
[2]) Barth en Brunner hebben beide op dit richtingskarakter van de Openbaring gewezen. Brunner telkens ook in augustiniaanschen vorm, als hij de ware „Einmaligkeit" voor de heilsgeschiedenis reserveert. Barth meer op de manier van Calvijn, waarbij de geschiedenis in het Woord Gods wordt opgenomen. Gogarten komt op voor tijd- en ruimteleven beide in verband met openbaring. De practische consequenties daarvan liggen aan den dag.

Hij heeft den weg over Golgotha moeten gaan om de zuivere werkelijkheid, de opstanding, te bereiken. Daarom zijn wij tot dogmatische armoede gehouden. Wie het evangelie predikt „faut marcher par des chemins battus, dire ce qui a été dit, et ce que l'on prévoit que vous allez dire. Les matières sont grandes, mais usées et triviales; les principes sûrs, mais dont les auditeurs pénètrent les conclusions d'une seule vue" (La Bruyère).
Wat door het dogma uitgesloten wordt kan men op twee noemers brengen; de platonische „anamnese" en wat men heden ten dage gaarne het „existentiëele" noemt. Ze zijn de aanwijzing van de beschouwende en de werkende zijde van het menschenleven, voorzoover die aan zich zelf worden overgelaten. Tegenover beide is het dogma door armoede gekenmerkt. In verband met de eerste heb ik reeds op Augustinus gewezen. Voor de uitsluiting van het existentiëele als eigen sfeer vraagt Calvijn hier nog onze aandacht, vooral ook omdat dit heden ten dage zoo actueel is. Dat „die Heilige Schrift... der Riegel (ist), der der platonischen Anamnese..... factisch geschoben ist" [1]) wordt door velen erkend. De wissels van het idealisme worden door theologen sterk critisch bekeken. Maar naar de andere zijde is men minder op z'n hoede. Ook hier echter is de weg die over Augustinus naar Calvijn loopt, de veiligste. Luther heeft weinig aandacht geschonken aan de gevaren, die de prediking en het geloof van de existentie uit bedreigen. Hij heeft het trinitarisch dogma niet op den staat toegepast, wat Augustinus wel had gedaan. Hij heeft die wereld, waar in den nieuweren tijd vooral de *homo faber* [2]) zoo sterk zijn contacten en instincten uitleeft, niet genoeg onder de prediking gesteld. Naar die zijde is zijn dogmatiek sterk oncritisch gebleven. Hij heeft den staat existentiëel naast het evangelie aanvaard en daarmee een heel stuk van ons leven op eigen wortel laten staan, zoodat de kerk ten slotte in het idealisme moest vluchten.
Calvijn zag in, dat dit niet mocht. Ik ben het volkomen eens met prof. Haitjema, als hij zegt: „Voor mij staat het vast, dat de as, de spil van heel het theologisch denken van Calvijn gezocht moet worden in zijn kerkstaat-ideaal" [3]). Er is weinig van te merken, dat de anamnese den hervormer veel te stellen heeft gegeven. Deze nuchtere geest heeft gemakkelijker dan de bisschop van Hippo de soberheid van het christelijk denken leeren oefenen. Maar met de latijnsche staatsgedachte heeft hij een strijd op leven en dood bestaan. Voor heel die existentiëele sfeer in en achter den staat was er in zijn dogmatiek geen zelfstandige plaats. Hij geeft daaraan niet een eervolle vooraanzitting in een leer der Schepping, maar zet ze op de achterste bank, bij de uitwendige middelen, waardoor het geloofsleven moet worden beschermd [4]). De heele 16e eeuw en in Engeland een groot gedeelte van de 17e wordt hierdoor gekenmerkt, dat kerk en staat niet meer, zooals in den tijd der rhetorische dogmatiek, even-

---

[1]) Barth, a. a. O. 103. [2]) de mensch voorzoover hij handen heeft.
[3]) Vox Theologica, December 1931, 70. [4]) Instit. IV. 1, 1.

wijdig liepen, maar dat volgens den eisch der pastorale geloofsleer het Woord regelrecht op de existentiëele sfeer is gericht. Calvijns experiment te Genève is slechts de paradigmatische vooroefening voor een algemeene ontwikkeling der dingen in West-Europa en Amerika, waarbij kerkvorming van beslissende beteekenis was voor politieke veranderingen. De straling van het trinitarisch dogma drong toen tot groote diepte door in het existentiëele. Pas in het Kwakerisme zijn de daarmee samenhangende bewegingen voorloopig tot rust gekomen. — Hoe meer de dogmatiek in haar eerste afdeeling aanzwelt door een ontwikkeling van de bijzonderheden der scheppingsorde of daarvoor ruimte zoekt in een heel of half philosofische ethiek, hoe slechter teeken dit is voor den invloed van het dogma op dien kant van het leven. De grootste armoede is hier het beste levensteeken.

Het afloopen van deze periode der pastorale dogmatiek in de 18e eeuw valt samen met een hernieuwd wakker worden der anamnese. Deze moest natuurlijk in Duitschland plaats vinden, waar de existentiëele critiek veel zwakker was gebleven. Wij zien haar plaats hebben in het opkomen van het idealisme, midden in de grootste politieke verlamming, die men daar ooit heeft gekend. De droevige hulpeloosheid, waarin men zich daar thans bevindt tegenover een ongekerstende opleving van volk en ras, bewijst meer dan iets anders, dat de heele rijkdom van mogelijkheden der herinnering, die het idealisme uit den menschelijken geest naar boven heeft gebracht, niet kan vervangen de duidelijke aanwijzing van den éénen weg, dien de Schrift ons wijst. De duitsche kerk heeft een goed deel van haar krachten in de anamnese verbruikt.

De dialectische theologie is in eersten opslag een schreeuw geweest bij de ontdekking van dezen toestand. Ze was als zoodanig en in dien vorm ook slechts te plaatsen in het duitsche taalgebied. Ze wees met haar schrille paradoxen weer op de werkelijkheid, die achter de ideologie schuilt. Kutter was daarin voorgegaan. In calvinistische landen zou ze daarom niet nageschreven kunnen worden. Maar behalve, dat de groote invloed der duitsche theologie ook bij ons een zuivering broodnoodig heeft gemaakt, wordt de gereformeerde theologie door den krachtigen terugslag in het land van Luther nog eens bijzonder herinnerd aan haar eigen oorspronkelijke houding tegenover de existentiëele sfeer. In dat opzicht toont de nieuwere theologie in Duitschland nog een onduidelijke houding [1]). Het zal haar niet baten als ze het idealisme afzegt, wanneer dan tegelijkertijd haar dogmatiek den staat zoo heel laat, zoo buiten de geloofscritiek houdt, als dat na Luther het geval was. De natie zal de kerk dan in de anamnese terugdrijven of ze wil of niet. Ze zal dan een dogmatiek mogen hebben zoo rijk als ze zelf wil, maar ze zal het licht van het dogma niet mogen richten op het groote raadsel van eigen bestaan dat in den staat om oplossing roept; tusschen de vele mogelijkheden zal de ééne weg der kerk niet duidelijk uitkomen.

---

[1]) Sedert Augustus 1933, toen ik dit schreef, is er zeer merkbare opheldering gekomen.

En hier liggen juist de onderlinge verschillen tusschen de leiders der naoorlogsche duitsche theologie. Het gaat om de verhouding tot het existentiëele; m.a.w. de verhouding tot den staat. Reeds vroeger wist b.v. iemand als Stephan, dat de geloofsleer niet als systeem gegeven moet worden. Maar als hij haar dan wil zien als een complex van „Strahlen, die von den persönlichen Ausgangspunkten in die Tiefen des Überweltlichen und in die Weiten der irdischen Gotteswelt laufen" [1]), dan zitten we midden in de romantiek der Existenzphilosophie. Niemand der „Deutsche Christen" van heden zou er bezwaar tegen kunnen hebben. Barth, Brunner en Gogarten geven hier elk een eigen geluid. De laatste zoekt een theologie der openbaring te ontwikkelen aan de hand van de contacten, die wij maken met de Schepping rondom ons [2]). Brunner komt aan de armoede van het dogma tegemoet door de „Ordnungen" naar voren te brengen. Barth oefent in zijn „Dogmatik" scherpe onthouding en staat daarmee het sterkst. Op 't punt van den staat heeft de dogmatiek het armst te zijn. Zij weet niets van al de mogelijkheden, die er bestaan naast en tegenover den actus purus der kerk.

Zoo zijn we dan aangewezen op de ééne Schrift, het ééne dogma, het ééne gebeuren der kerk. Om dat aan te wijzen hebben we natuurlijk woorden noodig. Maar daarvan moeten wij een voorzichtig gebruik maken. In de nieuwste theologie doet men dat dan ook met groote zorg. Brunner zal er telkens op wijzen dat, als hij van historie spreekt, het werkelijk „einmalige" bedoeld wordt, dat alleen aan Gods openbaring toekomt [3]); of dat hij bij de idee der geschiedenis in het Idealisme slechts één moment als christelijk erkent, n.l. de richting. Gogarten's grief is, dat het moderne historie-begrip in plaats van een werkelijkhied een mogelijkheid bedoelt [4]). En Barth staat heel critisch tegenover het werken met het „existentiëele" [5]). — Het hoofdbegrip echter in de pastorale dogmatiek is juist het *Woord*, en de moeilijkheden en gevaren van een behandeling van het dogma hangen vooral daarmee samen. Wanneer thans telkens sprake is van critische theologie, critische dogmatiek, dan mag men niet uit het oog verliezen dat dit gebruik van het woord „critisch" uit een omgeving stamt, waarin weinig begrip te vinden was voor de ware functie van het „Woord". Men moet er voor waken, dat men de osmose die men met een geloofscritische behandeling wil tekeer gaan, niet al reeds meebrengt in de methode zelf.
Wat ik daarover te zeggen heb kan ik 't best verduidelijken door enkele beschouwingen over de nieuwe bewerking van Barth's *Prolegomena*. Barth is daarin, vooral in vergelijking met zijn *Römerbrief*, veel dichter bij de dogmatische manier der gereformeerden gekomen. Het typisch-calvinistische is — we

---

[1]) Glaubenslehre, 1921, S. 71. [2]) Zie zijn „Ich glaube an den dreieinigen Gott".
[3]) a.w. 8. [4]) a.w. 95. [5]) Dogmatik, 38, 128.

zagen het reeds — de gang van het Woord Gods door het leven in ééne richting. Er is nergens dubbelheid. Van de praedestinatie af tot de laatste opstanding toe is het één voortgezet spreken Gods. Nergens staat de mensch al te voren gereed om het Woord in ontvangst te nemen. Er is geen anthropologie, die een trap vormt in het werk der Drieëenheid en waarop de mensch God kan opwachten. Ook verderop in de orde des heils is die nergens te vinden. De mystiek, zoo men die wil aantreffen [1]) in de *Institutie*, is geen ontmoeting, maar praesentie. — Deze werking van het Woord als „Ereignis" [2]), zonder aanwezige vooronderstelling om ze er uit af te leiden [3]), en zonder consequentie die men er zelf uit zou kunnen trekken [4]), heeft Barth zoeken te benaderen. De eenheid van woord, daad en geheimenis. Uiteengelegd in een schema van herinnering en verwachting [5]), dat aan de structuur van den tijd, met uitschakeling van de ruimte, ontleend is. Maar dan zoo, dat de gaping tusschen gisteren en morgen, tusschen gehoord-hebben en zullen-hooren, in zijn dogmatiek niet aangevuld wordt. *Wat* er verkondigd moet worden, dat kan zij niet zeggen [6]). Dat moet in de preek een gebeurtenis zijn. — Zoo heeft Barth de gereformeerde dogmatiek tot aan of over haar eigen grens gedreven, waar Woord en Geest samenvallen.

In den *Römerbrief* was de woord-structuur een andere. Deze herinnerde sterk aan de luthersche theologie van het „absolute moment" [7]), waarbij God en mensch telkens op een anderen trap tegenover elkaar komen te staan en een ontmoeting plaats heeft; schepping, verlossing, unio mystica, voleinding. Daardoor worden rustpunten geschapen en de heilsweg in stadiën verdeeld. Er is tusschen de eene en de andere wel onzekerheid, maar dan vindt de mensch telkens weer een herberg om in te keeren. Bij de lutherschen zijn dat nog sporen van de sacramenteele periode, de tweesporige baan van de middeleeuwsche kerk. Daardoor ontstaat dat dubbele, dat we in *de Institutie* missen en dat volkomen correspondeert met Luthers opvatting van kerk en staat. Trouwens, èn bij Augustinus èn bij Luther èn bij Calvijn spiegelt zich in de leer van den staat de leer van den mensch af.

Aan deze leer der contacten tusschen God en mensch wordt men in Barth's *Dogmatik* weinig meer herinnerd. De openbaringsweg teekent zich voor ons af zonder zulke pleisterplaatsen der ziel. Het cosmische is in zijn dogmatiek ingeruild voor het kerkelijke en de prediking vormt de draad, waaraan men op den heilsweg zich heeft te oriënteeren. De dogmatiek heeft zich van afgrondelijke peilingen te onthouden en heeft te rekenen met de geestelijke, persoonlijke, opzettelijke [8]) toespraak Gods. Zoo komen de woorden Gods niet naast of boven elkaar te liggen, maar na elkander in de tijdsorde. Deze geloofsleer spreekt over herinnering of verwachting en tast langs de lijn van een gebeuren,

---

[1]) Aalders, Mystiek, 261. [2]) Barth, Dogm., 95. [3]) 37. [4]) 39. [5]) 196.
[6]) 81. [7]) Zie mijn *Geestelijke Perspectieven*, 31. [8]) 139—143.

waarvan het geheim bij God berust. Zij houdt zich bezig met een historie, die, zooals dat in de pastorale dogmatiek behoort, tot woord vergeestelijkt is.
Daar ligt echter de groote moeilijkheid. Geschiedenis en Woord moeten hier in elkaar over gaan. In de gereformeerde dogmatiek drijft het Woord Gods den mensch voor zich uit in de gehoorzaamheid des geloofs. De christen *staat* nergens, maar hij *gaat*. Hij *herinnert zich* niet om dan weer te *wachten*, want zulk een zelfstandige instantie tegenover God is hij niet. God is alles en hij niets. Hij kent een kracht in het Woord, waardoor herinnering en verwachting verbonden worden. Gelooven gaat bij hem over in leven, zonder het karakter van gelooven te verliezen. Indien ergens dan is in de gereformeerde dogmatiek het sophisme van Achilles en den schildpad doorzien. Zoo ontstaat er een opvatting van geestelijke continuïteit, die in hare geheele lengte onderstreept wordt door de leer der praedestinatie.
Praedestinatiaansch in dien zin is de voorstelling van Barth echter niet. Hij heeft de momenten-theologie losgelaten zonder het verband der gereformeerde theologie volledig over te nemen. Vandaar het sterke accent op het „sidderen"[1]) in het geloof. De H. Geest is voor hem terecht Degene, die het *laatste* woord in de prediking zegt[2]). Maar hij kent Hem minder als den spreker van het *volgende* woord; als de Trooster, die *blijft*. En ook de praedestinatie legt hij van moment tot moment vast op het hooren des Woords. Hij durft haar geen tijdbindende beteekenis toe te kennen[3]). Van deze zijde komt er dus in zijn dogmatiek geen ontspanning.
Daarbij komt nog iets anders. Barth's *Römerbrief* stond in het teeken van een zeker omgekeerd Neo-Kantianisme, waarbij het zinsverband in het leven van boven af te schouwen viel[4]). In de dubbele praedestinatie was dat verband dan naar twee kanten te zien. Daaraan lag een philosophische constructie ten grondslag, die aan de theologie van Barth toen een aspect gaf, dat hem het verwijt van daemoniseering bezorgde. Dit Kantianisme is bij Barth, evenals bij Brunner, door een dieper inzicht in de beteekenis van het Woord, sterk teruggeloopen. In zijn *Prolegomena* komt de schrijver op tegen elke „Gott und Mensch zusammenschliessende Dynamik oder auch Sinnhaftigkeit"[5]). — Maar daarmee wordt dan alweer een middel, om het leven als een geheel te zien, terzijde gelegd.
Zoo doet de leer van het Woord bij Barth nu wel erg atomistisch aan. Prof. Haitjema waarschuwt in zijn belangrijk boek over *Het Woord Gods in de moderne Cultuur*[6]) tegen opduikende verlangens om het probleem van het Woord Gods in „zijn existentiëele gestrengheid voorzichtiglijk te omgaan". Hij zal Barth niet kunnen beschuldigen dat hij dat hier gedaan heeft. Maar hij meent toch ook, dat we alleen van probleem tot dogma kunnen komen, als we

---

[1]) 237. [2]) 189. [3]) 197.
[4]) Zie mijn *Geest. Persp.*, 173 v.v. [5]) a. a. O., 63. [6]) Blz. 4.

bereid zijn de religieuze kennisleer van Kierkegaard met die van de reformatoren Luther en Calvijn aan te vullen en het individueele subject steun te geven aan het subject, dat kerk heet [1]). Barth doet ook dat. Het dogma functioneert bij hem normaliter ten opzichte van „de zondagsche preek van gisteren en morgen" [2]). En zelfs de Schrift denkt hij in kerkvorm, niet als document. Hij ziet den prediker van gisteren en morgen *in een rij* staan met Jeremia en Paulus [3]). Hier is dus kerk en ook in historische gestalte, in tijdsvorm, zoodat opvolging, successie, kenmerk is van ware verkondiging en ware kerk [4]). Zoo schijnt hier toch een overgang te zijn van de Geschiedenis naar het Woord, zooals wij die zoeken voor de pastorale dogmatiek en die bij de gereformeerden tot de grenzen der mystiek is opgevoerd. — En toch hapert er iets in deze pastoraal. De Woorden Gods staan telkens stil in de processie. Ze vormen zich niet tot een stoet, waarin men opgenomen wordt om te gaan en te *blijven* gaan. Er is een blanco tusschen de preek van gisteren en die van morgen, waarover het dogma niets weet te zeggen. En dit ledig tusschen herinnering en verwachting is zoo kenmerkend voor deze dogmatiek en keert zoo regelmatig terug, dat men daarmede het wezen van deze *Prolegomena* kan aanduiden.
Deze opvatting van het Woord is per slot van rekening toch meer de luthersche dan die van Calvijn. De verkondiging is dan meer iets, dat *onder* de menschen plaats heeft dan *aan* en *in* de menschen. Luther heeft nooit recht tot gemeentevorming durven overgaan. Voor hem ontstaat de kerk telkens als het Woord gepredikt wordt. De prediking onderstelt iets tegenover zich, eigenlijk den staat, de existentie, den geschapen heiden; en ze maakt contacten. Maar die liggen niet verbonden en ook het Woord vormt een intermitteerende reeks. — En zoo is Barth's theologie der absolute momenten wel gewijzigd in gereformeerden zin. Hij zoekt alles als een gebeuren, actus purus, te zien. De cosmische spanningen en zinsverbanden zijn menschelijker en kerkelijker geworden. Maar een theologie van de limiet, bij de benadering van het historisch wezen van het Woord, is het niet geworden. De gapingen tusschen de absolute momenten zijn slechts verbrokkeld. Een theologisch tijdsbegrip is hier niet gevonden. We blijven in den astronomischen tijd, waarin tusschen gisteren en morgen geen verbinding is.
Ik geloof, dat het trinitarisch dogma zulk een *theologisch tijdsbegrip* kent. Augustinus' *De Civitate* is er vol van. Dogmatiek, bijbelsche geschiedenis en ethiek worden in dat boek er door verbonden. Zelfs het symbool, het Apostolicum, het dogma „in ruste", kent zijn rhythme, waarin de schepping aan 't begin en het eeuwige leven aan 't eind vereenigd worden. Maar pas in de pastorale dogmatiek, zooals de gereformeerden die hebben uitgewerkt, treedt die wondere verbinding van Gods Woord en tijd op, waaraan ik hier denk. Daarin is iets van de zuivere „durée", die ons aan de grenzen van het eeuwige

---

[1]) 6. [2]) a.w. 83. [3]) 104. [4]) 105.

brengt. De verschillende staten van den christen worden er door verbonden. Gisteren en morgen zijn in het Woord niet gescheiden. Er is een durend heden, dat ze samenbrengt, als Mozes en Elia met Jezus op den berg. Het Woord is iets dat *gaat*, zooals de geschiedenis, maar op een verborgener, geestelijker wijze, in de kerk, in het geloof.

De theologie van Calvijn heeft dit vastgelegd in het dogma van de praedestinatie. Dat is hetzelfde dogma als dat van de Triniteit. Er is maar één dogma. Maar het is wel heel merkwaardig, dat de praedestinatieleer, die Augustinus zoo goed kent, bij de roomschen en de lutherschen niet tot haar recht kon komen. Bij beiden is de heilsweg niet enkelvoudig genoeg. Dat dubbele hebben we herhaaldelijk opgemerkt. Het Sacrament en het Woord steken telkens dwars over den heilsweg. Pas bij Calvijn krijgt het dogma *den singularis* als limiet, waardoor het in de praedestinatieleer tot uitdrukking kan worden gebracht.

Deze vorm brengt ongetwijfeld gevaren mee. De durée in den theologischen tijd kan ethisch of zelfs biologisch en fysisch worden vervalscht. Haitjema heeft gesproken over een „accentverschuiving naar den gepraedestineerden, wedergeboren en uit loutere genade nu vromen mensch" [1]), in de 17e eeuw. Hij wijst er daarom op, dat „de verkiezende daad Gods in Christus de Woordbemiddeling normaliter eischt" en dat we geen scherpe tegenstelling tusschen Luther en Calvijn mogen construeeren [2]). Ook Barth bindt de uitverkiezing, zooals we reeds zagen, uit vrees voor zulk een verschuiving, aan het gehoor van het Woord. — Ook ik ben niet tegen een verhooging van de oorspronkelijke, luthersche spanning in het Calvinisme [3]). Maar ik meen toch dat met een herinnering aan de luthersche gebondenheid aan het Woord aan de gereformeerde praedestinatieleer geen volkomen recht wordt gedaan. De verhouding tusschen Woord en Triniteit bij Luther is een andere dan die tusschen Woord en praedestinatie bij Calvijn. En er is maar een dogma. Het Woord dat voor de praedestinatie uitgaat geeft een andere vertroosting dan dat, 't welk buiten den theologischen tijd intermitteerend tot ons komt. Er is iets in van *het vertrouwen der volhardinge*, waarvan Art. V, 13 der *Leerregels van Dordt* spreekt. Wel komen we daarmee aan een grens van het, ook voor het geloof, voorstelbare. Maar dan geldt wat Dr. de Graaf schrijft naar aanleiding van Art. V, 12 en 13: „Dan is er sprake van werkelijkheden, die de voorstelling als zoodanig te boven gaan, maar aan die voorstellingen blijft het waarheidsbesef eigen" [4]). — Dezen „troost der volhardinge" heb ik in de *Prolegomena* van Barth gemist. Deze kwestie is veel ingrijpender dan die van het aanknoopingspunt, waaromtrent Barth met Brunner verschilt, of die van de anthropologie in 't algemeen, die hem van Gogarten scheidt. Want daar geldt het min of meer een vraag van de buitenbolwerken; hier gaat het echter om het binnenste heiligdom der dogmatiek.

[1]) Vox Theol., Dec. 1931, bl. 73. [2]) Ibid. 70 en 71. [3]) Zie mijn *Geest. Persp.*, 36.
[4]) Om het eeuwig Goed, 162.

Ik kom nu terug tot de vraag naar het criterium in de kerkelijke dogmatiek; naar de oeconomie, de huishoudelijke wet van hare armoede.
De uitweiding over Barth's *Prolegomena* gaf ons aanschouwelijk onderwijs in verband met de vraag *of* en *hoe* wij moeten spreken van critische dogmatiek. Wij zagen vragen oprijzen en kwesties ontstaan ten opzichte van het hart van het dogma en dat is de beste manier om tot klaarheid te komen omtrent een methode. Dat maakt ons 't meest op onze hoede tegen een heterogene werk- en denkwijze. — Prof. Haitjema heeft groote voorliefde voor den term *geloofscriticisme*. Hij heeft daaraan enkele voortreffelijke bladzijden gewijd in zijn meer genoemd boek [1]). De daar ontwikkelde inzichten kan ik echter niet allen deelen. Ik ben door Prof. Ovink niet zoo grondig overtuigd, dat de transcendentale methode een bescheidenheidscomplex is. Ik zie het meer met Bergson als een *atmosphère d'intellectualité*, waarin de mensch ademt [2]). Kant gaf aan de natuurkennis zijner dagen een onpersoonlijken vorm, die b.v. in de relativiteitstheorie al lang achterhaald is. Met dit transcendentale kon Kant op ander gebied ook niet veel uitrichten. Ons te vragen daarin een spiegelbeeld te zien van de kennis door Woordopenbaring, zooals Haitjema doet, lijkt mij wat veel geëischt. Deze omgekeerde „Sinnhaftigkeit" behoort tot de allereerste periode der dialectische theologie. Het eenige wat ons hier kan interesseeren is, dat Kant met zijn methode een indeeling van het menschelijke kennen tot stand bracht, zooals dat de hoofdaangelegenheid is van elk criticisme, bij Plato of Descartes of waar ook. De nadruk valt dan niet op de tegenstelling van *inhoud* en *vorm*, zooals bij Prof. Haitjema, maar op de juiste onderscheiding der verschillende terreinen, zonder dat daarbij de deeling tusschen stof en vorm, subject en object, op den voorgrond staat. Descartes leerde het denken heel anders te behandelen dan de uitgebreidheid. Kant hield natuur, zede, geloof scherp uit elkaar.
Op die wijze zou ik alleen van criticisme willen spreken in verband met het dogma. Elk ander gebruik lijkt mij tot hopelooze verwarring te leiden. Prof. Haitjema schrijft zelf: „Juist als het Woordprobleem binnen den gezichtseinder verschijnt, staat de Christen, die uit reformatorische bezieling leeft in onzen modernen tijd, kritisch tegenover Kants kriticisme" [3]). Ik kan mij niet losmaken van de gedachte, dat de onmiskenbare gespannenheid in Barth's beschouwingen over het Woord samenhangen met een restant van transcendentale zienswijze, waardoor de tijdsvorm van het Woord iets mee krijgt van het ruimtelijk doorzeefde, dat we kennen uit het moderne natuurbeeld. De kerk krijgt daardoor, evenals de natuur volgens de theoretische physica, iets van een spookhuis, waarin God op onverwachte oogenblikken te voorschijn springt. — Het Woord heeft echter juist een hoogere gebondenheid, waardoor het boven transcenden-

[1]) 82—101. [2]) Zie mijn opstel over „Philosophie van de Paradox". Eltheto, Maart 1925.
[3]) Het Woord, 47.

tale opvatting uitgaat. Het heeft ons wakker gemaakt uit het instinctieve leven, dat een volmaakte kennis is van het transcendentale, van alle relaties onder elkaar. De rijkdom van het Woord is *in dat opzicht* doodarm.
Mij is het er om te doen geweest een proeve te geven van een criticisme, als men het zoo noemen wil, waarbij men niet subjectief uitgaat van den vorm, waarin de geloovige de Openbaring ontvangt. En evenmin objectief van de gestalte, die die Openbaring in de prediking moet aannemen. Ook wanneer men beide tegelijk doet, zooals Haitjema [1]), is het gevaar niet denkbeeldig, dat deze transcendentale begrenzing waardevolle stukken uitsluit. Er is zooveel, wat den geloovige op onvoorstelbare wijze eigen wordt, zonder dat toch het waarheidsbesef daaromtrent wordt aangetast [2]). Er zijn mystische en speculatieve kanten ook aan het Woord. Het kan gevaarlijk zijn den geloofs*vorm* of den predik*vorm* te streng te bepalen.
Het criticisme, zooals ik het hier toepaste, brengt eerst een indeeling van het te onderzoeken gebied; in dit geval van dat der prediking, waarop het dogma fungeert. De bedoeling is dus niet om het rationeele of het mystische, het speculatieve of het practische geheel van het terrein van het Woord uit te sluiten. Paulus' brieven leeren ons dat we met zulk een armoede de kerk niet zouden dienen. Het Woord en het geloof zijn compleet. Het gebruik van het woord „geloofscriticisme" is daarom niet zonder gevaar, omdat het heel gemakkelijk doet denken aan een bescheidenheidscomplex, wat in strijd is met het scheppend karakter van het evangelie. Het komt er op aan een inzicht te krijgen in de vormen waarin de prediking en het dogma in de kerk optreden. Men ziet daarbij verschillende kanten van de Openbaring naar voren komen. De critische indeeling is niet van ons. De kerk zelf geeft die aan.
We zullen dan dien vorm van het dogma voor de zuiverste hebben te houden, waarin zijn eenheid het beste uitkomt. Waar Triniteit en Praedestinatie, de beide meest absolute gestalten van het dogma, samen gezien kunnen worden onder een perspectief, waarin de eene de andere niet te kort doet, daar kan de prediking het best haar loop hebben. Zelven worden ze niet gepredikt. Maar „hun richtsnoer gaat uit over de gansche aarde". Het blijkt dan dat de prediking ons wel opheft in de wereld der oordeelen Gods, maar de draad van het Woord breekt niet. De troost van het absolute moment wordt verbonden met die van de „volhardinge". In den theologischen tijd verbindt God het eene moment, het eene Woord, met het andere. Zoo is weliswaar de voorstelbaarheid het kleinst; maar het waarheidsbesef des te grooter. En zoo behoort het, naar de verklaring die Zondag 52 van het *Amen* geeft.

---

[1]) a.w., 100. [2]) Zie blz. 122.

DE KERK

DOOR Dr. S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

DE KERK

Ongetwijfeld doorleven wij een tijd, waarin nieuwe aandacht aan dit woord geschonken wordt. Toch is het voor velen nog een duister ding en is het gebruik van dit woord troebel [1]). Om iets bij te dragen, ik durf niet zeggen tot verheldering van inzicht, maar toch wel tot mobilisatie van nadenken over deze zaak, is voldoening genoeg. Voor wij pogen eenige lijnen te trekken, waarbinnen de veelheid van gedachtengroepen, in dit woord samengevat, zouden gesorteerd kunnen worden, bespreken wij eerst de klassieke formuleering, gegeven in: ik geloof eene, heilige, algemeene, Christelijke kerk.

Van de vier, hier genoemde, praedicaten, helpt het eerste ons bij de zoo noodige concentratie: „ééne" wijst het af, dat men er iets gelijksoortigs naast zou denken, gebiedt het enkelvoud, stelt kerk als singulare tantum.

Het derde praedicaat uit deze klassieke getuigenis vult het eerste aan. Algemeen (katholiek) veronderstelt wel deelen, maar dan zijn dat ook „deelen". De gedachte, dat de ééne kerk een optelling zou zijn wordt afgewezen; de veelheid van plaatselijke gemeenten (kerken) verbrokkelt de ééne algemeene kerk niet. De kerk, die hier „geloofd" wordt is aan vele plaatsen en toch een geheel [2]).

Het tweede praedicaat „heilig", stelt een qualiteit, die voor God geldt. Immers heilig is een woord, onbruikbaar buiten de verhouding tot God. Het stelt een andere dan een natuurlijke verhouding; het stelt (samen met „zondig") een scheiding als tusschen rechts en links, een scheiding, die overal en altijd bepaalbaar is, mits van God uit; heilig is een goddelijk praedicaat; alleen wat het Zijne is en voor Hem geldt, is heilig; God alleen is heilig [3]). Hier wordt aan de kerk, die geloofd wordt, een grens gesteld, die in „één" en „algemeen" niet te vinden is; en op een wijze, dat zij alleen ten opzichte van God bepaalbaar is.

Het laatste „Christelijk" (helaas tot afgesleten pasmunt verworden) verbijzondert dat „heilig" op Christus; buiten verband met hem verliest dit woord zijn geheelen inhoud; zonder dit praedicaat heeft de kerk, die geloofd wordt, geen wortel in deze concrete wereld: in hem staat zij en van hem uit wast zij op.

De vereenigde velen, die de apostolische belijdenis voortbrengen en uitspreken, spreken in enkelvoudsvorm: „ik geloof"; hier is het „ik" van elk het „ik" van allen: het is één stem, die spreekt uit vele monden. Toch wordt er geen getuigenis van een „ik" over zichzelf gegeven, en geen getuigenis over een eenheid,

---

[1]) Luther vermijdt soms het woord kerk, „ecclesia heiszt ein Volk", en spreekt van „allem Jammer, der unter dem blinden undeutlichen Wort Kirche ist eingerissen". Von den Conc. und Kirchen E.A. XXV S. 354 f.

[2]) De oudste, althans een van de oudste plaatsen, waar van de algemeene kerk gesproken wordt is in Ignatius' brief aan Smyrna (XIII): „de algemeene kerk wordt daar gevonden, waar Jezus Christus is."

[3]) Dieses Sanctus ist nicht „vollkommen", nicht „schön", nicht „erhaben", auch nicht „gut". R. Otto: Das Heilige.[8] S. 66.

maar er wordt een geloofsobject genoemd. Hier wordt niet gezegd „wij zijn" en nog minder, alsof het een eigen daad ware, „wij vormen"; men geeft zich niet den naam van kerk, maar men gelooft ééne kerk.
Dat dit geloofsgetuigenis op zichzelf al een gevolg is van die ééne, heilige, algemeene, Christelijke kerk, en als geloofsgetuigenis dus reeds een soort antwoord is, laten wij voorloopig daar.
Het geloof is ten opzichte van de kerk anders dan ten opzichte van God; daar heet het: ik geloof *in* God, hier: ik geloof een kerk. Hier wordt van geen persoonsverhouding gesproken, de kerk moge nog zoo moederlijk zijn, een „iemand" is zij niet, zij is een iets, maar een iets dat geloofd wordt.
De kerk, die geloofd wordt, heeft daarmee het type van een alleen theologisch te hanteeren object gekregen: zij is er ten opzichte van het geloof; zij staat voor dat venster; die uit een ander venster van zijn bewustzijn naar een andere hemelstreek ziet, ontwaart niet eene, heilige, algemeene, Christelijke kerk, al telt hij de torenspitsen misschien bij tientallen. De kerk die geloofd wordt, is bij God, zij is bij Hem één, bij Hem heilig, bij Hem algemeen, bij Hem „in Christus". Maar daarom is zij niet alleen verborgenheid; hoe zouden wij er dan over spreken, en zooveel over spreken? Zij wordt „geopenbaard", maar is een geopenbaarde verborgenheid. Met „geopenbaard" bedoelen wij: van God aan menschen geschiedende. Daarmee is de kerk „geschiedenis" geworden en wordende, daardoor is zij kenbaar, zichtbaar zoo gij wilt, en voorwerp van meer dan alleen van het geloof. Toch blijft zij object van geloof, voorzoover wij haar noemden *„van God"* aan menschen geschiedende. Dat de kerk onder de menschen ter sprake komt, behoeft opzichzelf nog geen geloofsbelijdenis te zijn; maar zoodra zij als uit God geschiedende genoemd wordt, dan is zij geloofsobject en een geopenbaarde verborgenheid, want zij wordt als iets uit God niet gekend, maar geloofd.
Het zal noodig zijn, waar de kerk onder de menschen genoemd wordt altijd, hoe zij ook verschijnen moge, vast te houden, dat „kerk" van-huis-uit een geloofsobject is; anders geeft het geen zin dit woord te onderscheiden van godsdienstige vereeniging, organisatie, instituut of genootschap. Bij dit „van-huis-uit" wijzen wij op den oorsprong van het woord en daarmede ook tevens op het wezen en de bestemming van „kerk"; het bij God thuis behooren van de kerk is alleen geloofsgegeven.

Waarom men dit van God aan menschen geschiedende „kerk" is gaan noemen, memoreeren wij kort, omdat daardoor de inhoud van het zoo benoemde belicht wordt. Kerk (van het grieksche kuriakon [4])) moge een gebouw aangeduid hebben, als vergaderplaats dienende, het benoemt dit naar den Heer (kurios), het

[4]) Keine andere Ableitung als aus dem Griechischen ist möglich ... aus dem Lateinischen bietet sich nicht curia, nur circus dafür da. Köstlin. art. Kirche in Herzog.[3] X S. 316.

is de Nederlandsche naam voor église, ecclesia geworden; daardoor heeft het woord geen veelheid van beteekenissen gekregen; want met ecclesia bedoelt het oude Christendom: dat wat God in Christus, den Heer, vergadert, samenroept. Israël was gewend in zijn heilige Schrift van een gemeente te lezen, van een volk dat, opgeroepen, voor zijn Heer stond (kahal), welk woord de Grieksche vertalers gewoonlijk door ecclesia overzetten [5]). Ecclesia heeft een anderen klank gekregen dan „synagoge", de vergadering, die bijeenkomt en scheidt; vandaar dat ecclesia bij de Christenen inburgert en synagoge bij de Joden blijft. In het N. T. is de ecclesia het gezin in Christus, zijn „volk", bijeen of niet bijeen, plaatselijk of algemeen [6]); wat niet wegneemt dat het woord evengoed in profanen zin gebruikt wordt, zooals de wereld rondom het gebruikt voor vergadering, kring of club, zelfs voor oploop [7]). Dat ecclesia een band is, ligt er ten allen tijde in verondersteld.

De kerk, die geloofd wordt, is openbaar geworden als een band, die God stelt. Zij is niet alleen maar een band met Hem, maar een eenheid met anderen bij Hem, anders dan de natuurlijke verwantschap der menschen. Zij is een andere plant, dan de stamboom van het menschelijk geslacht [8]).
Deze band, met ecclesia benoemd, is door God samengeroepen als een verbintenis, als een verbond gesteld: hij is de daad Gods in Christus, die gestalte krijgt onder de menschen. In die daad Gods is de mensch van den beginne betrokken; Israël is er in betrokken, de volken worden er in betrokken, maar op een andere wijze dan als menschelijke schepselen. De kerk is als daad Gods *aan menschen* kenbaar en zichtbaar, maar onàfzienbaar. Zij is onàfzienbaar naar de zijde van haar oorsprong, en naar de zijde van haar toekomst, onafzienbaar naar haar omvang en naar haar wezen [9]).
Deze daad Gods is in Christus, zoodat alle betrokkenen in Christus betrokken zijn [10]). Deze daad Gods is een praesens, zij is bezig, zij is een „levende" daad;

---

[5]) Vergadering (edah) wordt gewoonlijk met synagoge vertaald; van de synagoge des Heeren spreekt de Septuagint maar zelden (Nu. 20 : 4).
[6]) De oude spanning tusschen plaatselijk en algemeen, die tot heden voortbestaat, is er meer een over het regeeren in de kerk, hetzij van bovenaf of van onderop, die verderop ter sprake komt. De beteekenis van ecclesia in de Schrift is deze: dat er een soteriologisch-eschatotlogisch gegeven is, en pas van daaruit een kerkelijk handelen. Wobbermin, Die Kirche im N. T. 1930. S. 88.
[7]) In Hnd. 19 wordt de oploop in het theater saamgestroomd ecclesia genoemd (32) en van een correcte volksvergadering als een wettige ecclesia gesproken (39).
[8]) Jezus zegt in Joh. 15 : 1: „Ik ben de ware wijnstok"; men lette op het woord „ware".
[9]) Bavinck waarschuwt niet voor de onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk, maar wel voor de parallellie ervan met instituut en organisme. Dogm. IV blz. 34. 36.
[10]) Waarmede niets gezegd is omtrent het bewustzijn of omtrent de „kennis" van den betrokkene zijnerzijds ten opzichte van Christus. Waarom zou de wijze, waarop hij de zijnen kent, niet anders zijn dan de wijze waarop de zijnen hem kennen? Dat daarin verrassingen mogelijk zijn, lezen wij niet alleen in Mt. 7 : 23, maar ook in de afscheidsgelijkenis, waarin Jezus zegt zich achter „den minsten broeder" te verbergen. (Mt. 25 : 40.)

dit is mede uitgedrukt in de gedachte, dat de kerk het *lichaam van Christus* is. Zooals het lichaam niet alleen voorwerp is, maar in zichzelf subject, levend iets, zoo is dit lichaam wel zichtbaar, maar zijn leven is een aanwezige verborgenheid. Het is een organisme, geen organisatie, niet gemaakt, maar gegroeid. De deelen (leden) van het organisme zijn meer of minder openbaar, uitwendig of innerlijk. Zij zijn volgroeid of nog onvolgroeid; hun beteekenis ligt in hun gestadigen of bijzonderen dienst aan het geheel. Het lichaam van Christus is een en veelledig, het is algeheel ook al is het niet af; het is in Christus heilig, terwijl het uit zondige menschen wordt opgebouwd.

Naar de veelheid der leden gezien lijkt de kerk een getal, een optelling, maar de levende eenheid der leden laat geen optellen toe: men spreke niet van het getal (numerus) der betrokkenen, maar van den samenhang (communio) der betrokkenen. Het lichaam bouwt zich op uit hetgeen het in zich betrekt. Zooals het lichaam zich voedt en ademt, hetgeen het in zich betrekt tot een levend deel makende en het onbruikbare uitstootende, zoo bouwt het lichaam van Christus zich op uit menschen, zich toeëigenende, wat bruikbaar is voor eigen leven. De gestadige opbouw van het lichaam van Christus is voorwaarde voor zijn groei en functie, maar is iets anders, dan de vitaliteit van het lichaam zelf. Deze vitaliteit neemt op, verwerkt, loutert en scheidt af; zij zelf is iets anders dan de gestalte van het levende lichaam, maar wordt in zijn bewegingen openbaar; zij is het leven van het lichaam, zich gestalte gevende en functionneerende in en door de leden. Deze levenskracht van het lichaam van Christus is de Heilige Geest, die niet de kerk zelf is[11]) en toch is de kerk niet zonder Hem. Elk verstorven of onbruikbaar deel binnen het lichaam is daarom verstorven, omdat het den Geest mist en is onbruikbaar voorzoover de Geest het niet incorporeert.

Zoodra de aandacht, die er aan de kerk gegeven wordt, los raakt van het centrum: dat er één daad Gods aan menschen is, die ze tot lichaam van Christus maakt, verdwaalt men in de warreling van strijdige opvattingen, zooals die zich nu eenmaal aan de periferie voordoen. Wanneer wij pogen de verschijningsvormen en strijdigheden eenigszins te groepeeren, zullen wij, van dit centrum uit, ons rekenschap hebben te geven van de gestalte, die deze daad Gods aan menschen uit den aard der zaak moet aannemen.
Er is namelijk ook een verenging van gedachten over de kerk mogelijk, die zich alleen concentreert op haar verborgen uitgang uit God en op haar wezen en bestemming bij God, zonder er zich rekenschap van te willen geven, dat de kerk alleen kerk is, omdat zij in en aan menschen in deze wereld als gemeenschap openbaar is. Dat deze neiging om àf te zien van de concrete gegevens

---

[11]) Nergens wordt in den Bijbel de Geest de kerk genoemd, maar de kerk is het lichaam van Chr., door den Geest van Chr. gevormd. D. Chantepie de la Saussaye: Gedachten over het wezen en de behoeften der Kerk. Leiden 1855. blz. 1.

bestaat, is geen wonder. De vermoeide aandacht richt zich dan alleen op het innerlijk verband met den Heiligen Geest, die er is voor de leden van het lichaam van Christus. Daarbij dreigt het gevaar van een blik op de kerk, die niet anders is dan een staren op de ondoorgrondelijke gemeenschap der uitverkorenen; of van een blik, die alleen maar verwachtend uitziet naar het licht van het komende Koninkrijk. Dat is geen kennen van de kerk, die èn Goddelijk verborgen èn aardsch concreet tegelijk is, historisch en eeuwig gegeven in één. Het werk Gods door den Geest gedragen, wordt voortbewogen over den weg der menschengeschiedenis in altijd wisselende raakpunten met de harde werkelijkheid der wereld. Het is niet alleen de as, die alles draagt en in de naaf van het wiel verborgen is, maar ook de warrelende spaken, de velg die ze verbindt en de knarsende band op het grint van den weg, doen het werk, alles is betrokken in de dragende beweging. Zoo is de kerk een veelledig instrument van de in de wereld werkende Geest Gods. Dat er zichtbaarheden zijn, die om het onzichtbare, wat er in verborgen is, kerk mogen heeten, dat er menschelijke verwarring is, die om haar Goddelijke eenheid kerk genoemd wordt, dat tegen elkander verdeelde menschen één in Christus zijn, dat uit ons zondig gedoe een stem spreekt: ik geloof één, heilige, algemeene, Christelijke kerk — dat is de paradox der kerk.

De kerk, als daad Gods aan menschen, is een gestalte bij en aan menschen, die niet één zijn, en niet heilig, maar velen en onheiligen. De menschen laten zich maar zoo niet tot een gaaf geheel, tot katholiciteit samenvoegen, omdat zij telkens weer zelf tot hun recht willen komen. Zij kunnen den naam Christelijk niet dragen, omdat zij telkens weer blijken de oprichters van zijn kruis te zijn. De kerk is dus in al deze opzichten bij de menschen strijdende kerk en eerst, naarmate zij gestalte krijgt, overwinnende kerk; en als de daad Gods aan menschen volbracht is, triumpheerende kerk [11bis]). Het gaat niet aan de kerk en de wereld als twee eilanden te denken, waarvan de schepen elkaar ontzeilen en slechts zoo nu en dan eens even slaags raken; de kerk is in de wereld en is daar geheel strijdende kerk op een wijze, dat de strijd door de personen heen gaat en onafgebroken duurt in de geschiedenis der menschen [12]). De lijnen, waarlangs zich deze strijd beweegt, zijn evenmin fictief als reëel, zij zijn hoogstens bij benadering aan te geven. In dezen strijd krijgt de kerk haar geschiedenis, haar zichtbaarheid.
De menschen, zooals zij zijn, niet één en niet heilig, worden aangesproken door God [13]); daarin heeft de kerk haar eenheid en van daaruit wordt zij gemeen-

[11bis]) Dit is meer eschatologisch bedoeld dan: „voorzoover de Kerk het lichaam van Christus is, is zij met het Koninkrijk Gods te vereenzelvigen". Brouwer. J. en de Sociale vragen, blz. 119. Toch is dit slechts een verschil in accent.

[12]) Die Kirche ist nicht drauszen bei Gott, und die Welt nicht drinnen ohne Gott. So kann man die Dinge nur sehen, wenn man Bibel und Kirche, abgesehen von der sie konstituierenden Offenbarung betrachtet. Karl Barth: Dogmatik 1932 S. 160.

schap, de menschen onder elkander brengen geen heilige gemeenschap voort. God, die den mensch aanspreekt met Zijn Woord, dat gestalte krijgt in Jezus Christus, openbaart Zich als Vader, met de aanspraak en de ontferming, die daarin begrepen ligt; Hij stelt door Zijn Woord mensch naast mensch als naaste, met den eisch en den band der leden van Zijn gezin, daarin vervat [14]). Het Woord Gods, dat den mensch aanspreekt, komt tot hem als een ultimatum, als een uiterste beslissing, want God vraagt den mensch om zichzelf voor Zich, om hem te geven aan den naaste, dien Hij stelt. Daarmee vraagt Hij hem het hoogste en feitelijk het eenige, wat hij geven kan en wekt door Zijn vraag de volle weerstand van den mensch, die dan eerst recht bemerkt en zich bewust wordt, hoe hij bij zichzelf blijven wil en toch niet kan [15]). Door het aanspreken Gods openbaart zich voor den mensch een persoonsverhouding tusschen God en mensch in de spanning van woord en antwoord, van ja of neen, en van daaruit een persoonsverhouding tot den ander op een wijze, door God gesteld. Want het Woord Gods vraagt om 's menschen macht over zichzelf om er dienst aan den naaste voor in de plaats te stellen; zoo is het verliezen van het leven de poort van het behoud voor God. Maar voor den mensch opzichzelf is deze Vader vijand, zoolang de gehoorzaamheid aan Hem wordt afgewezen. De spanning van het afwijzen der gehoorzaamheid is zonde, is vijandschap tegen God. Maar de daad Gods moge *tegen* de zondigheid gericht zijn, zij is er *om* den mensch; de strijd van de strijdende kerk is niet tegen menschen, maar tegen de vijandschap van menschen tegenover God; de strijdende kerk is strijdend van God uit en voert den strijd om den mensch. Daarom is de daad Gods verlossend ten opzichte van de zondigheid [16]).

Vandaar, dat de daad Gods aan menschen, die wij „kerk" noemen, inzet met het Woord, waarmee God den mensch aanspreekt om van Hem te zijn [17]). Niet dat daarmede de kerk er reeds is, — het is niet meer dan de inzet er toe. De verlossende daad Gods, Zijn Woord aan den mensch, opdat hij de Zijne zij, wordt vleesch, krijgt gestalte in Jezus Christus. Niet dat Jezus Christus opzichzelf de kerk is; hij is het Woord Gods, dat gestalte krijgt ter plaatse waar het voorbereid was. Zoolang hij enkel en alleen is, is hij geen kerk. Maar zoodra hij van den Vader „de zijnen" ontvangt (Joh. 17), en deze zijn willige werktuigen

---

[13]) „Durch das Wort ist die Kirche gegründet worden". K. Holl. Ges. Aufs. 1932. I. S. 293 „Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff".

) God spreekt den enkeling aan om hem tot de nieuwe gemeenschap der Zijnen te brengen: het en' udige zet Hij om in het gezamenlijke; het begin daarvan is Mk. 3 : 35, „wie den wil Gods doet, (singularis), die is mijn broeder en zuster en moeder" (de gemeenschap).

[15]) Augustinus Confessiones 7 : 11 en 8 : 7.

[16]) Een merkwaardig verband tusschen „ik geloof één h. alg. Chr. Kerk" en „de vergeving der zonden" legt Calvijn. Inst. IV 1 : 20.

[17]) Heidelb. Catech. antw. 54 zegt dat de kerk „door Geest en Woord" vergaderd wordt en in antw. 1, dat de eenige troost is, om niet „mijn eigen" te zijn. (De Conf. Augs. Art. 7 spreekt alleen van „die Versammlung aller Gläubigen".)

zijn, handelende in verband met hem, is de kerk er, maar zij is er nog geheel vanuit Jezus Christus. De uitzending der twaalf en de samenkomst met de breking des broods voor de kruisiging, zijn gestalten van de gemeenschap, die de daad Gods aan menschen teweegbrengt. Jezus' taak en dienst aan degenen, die de zijnen zullen zijn, aan de zondaars, die verlost worden, is voltooid in zijn offer. Want het offer, dat God aanneemt, maakt vrij van de zondigheid. Niet dat hij voorzichzelf offert, want in het vleeschgeworden Woord is geen ongehoorzaamheid, maar hij offert voor de zijnen, omdat zij de zijnen zijn; hij maakt ze zich eigen in hun zondigheid; van hun eenheid is hij het offer, opdat hij zonde zou worden gemaakt en zij in hem gerechtvaardigd worden zouden. Zonder gemeenschap voor God is het plaatsvervangende van het offer niet denkbaar. Vandaar dat het brandpunt van de daad Gods aan menschen, dus het brandpunt van de kerk, het kruis is. Dat is het vonkende punt tusschen God en mensch, in onze geschiedenis en in Gods verborgen raad tegelijk aanwezig; dat is het punt van waaruit de zin van Gods bedoeling aan menschen zich gaat openbaren; dat is de plaats waar onze zondigheid verbrandt in zijn gehoorzaamheid, omdat voor God hij de onze is en wij de zijnen zijn in de nieuwe gemeenschap, die Gods daad stelt. Vandaar dat de gestalte van dit punt altijd weerkeert in de gemeenschap der zijnen en eucharistie mag heeten. De daad van Jezus Christus is de schat der kerk; hij is zonde gemaakt voor de zijnen, zij worden gerechtigheid Gods in hem (2 Cor. 5 : 21); hij dient den Vader door den dienst aan de zijnen te dragen. Met de zijnen één in menschelijkheid, dat is in zondigheid [18]), breekt de zondigheid in zijn verbreking, dat is in de gehoorzaamheid van zijn offer. Hij is het leven van de zijnen, nadat en doordat hij gestorven is, tot zijn verschijning wordt weggenomen. Daarmede heeft de kerk haar schat ontvangen, maar bidt nu om leven dat uit God is. Dit leven zet in bij de uitstorting des Geestes; dan wordt de voldragen kerk geboren.

De daad Gods aan menschen blijft in haar geheel praesent, is tegenwoordig in de strijdende kerk. Vanaf het eerste aanspreken met het daardoor gewekte besef van afstand en weerstand, tot aan de volle openbaring, dat er een leven uit den Heiligen Geest groeit door de toeëigening aan Christus, staat de daad Gods in de geschiedenis van de menschen. Hoewel het in Hand. 2 overgeleverde „geboorte der kerk" genoemd kan worden, verliest de kerk haar erfdeel van vroeger niet. Dat erfdeel is opgebouwd vanuit het aanspreken Gods van den zondigen mensch; Gen. 3 : 9 blijft woord der kerk tot in den tegenwoordigen tijd. De kerk is niet door menschen uit Gods Woord opgebouwd, maar wordt door Gods Woord uit menschen opgebouwd. Deze openbaringsdaad, bij God één, heeft haar voorbereidingsfaze aan Israël, de bijzondere drager der Messiasverwachting [19]), haar vervulling in Jezus Christus, het vleeschgeworden Woord.

---

[18]) Want wij kennen den mensch in het heden niet anders dan als zondigen mensch.

[19]) Niet de uitsluitende draagster.

Na zijn opneming spreekt de Geest het Woord in en door de kerk en de werking van het Woord is de gestalte der kerk [20]). Omdat de kerk verwerkelijking is van het Woord Gods, in de wereld met de zonde strijdende, daarom is zij *verkondigster* [21]).

Als draagster van de verkondiging bezit zij in de „schriften van het oude verbond" de voorbereiding van Gods verzoeningsdaad in Christus, en in de „schriften van het nieuwe verbond" het apostolische getuigenis omtrent de vervulling. Omdat de kerk uit en door den Heiligen Geest is, zijn deze schriften voor haar een bezit uit en door den Geest. Niet dat de Geest ophield te spreken, toen het laatste woord der apostolische getuigenis geschreven werd, — de Geest gaat voort de verkondiging te verwerkelijken, zoo alleen blijft het Woord levend Woord [22]). Waar de Geest de verkondiging niet werkelijk maakt, daar is geen kerk. Deze verkondiging heeft naast en uit de gestalte der door den Geest geijkte schriften de gestalte der sacramenten. De sacramenten zijn naar hun gestalten het water van den doop en brood en wijn van de messiaansche tafel, hun leven (de vitaliteit der werking des Geestes) is de reiniging der zondigheid voor God en het deelgenootschap in het offer van Christus.

De geheele verwerkelijking der bedoeling Gods geschiedt door den Heiligen Geest aan en in zondige menschen. In de werkelijke kerk is de zondigheid dus bewust aanwezig: immers zij wordt menschen duidelijk daar, waar het Woord Gods spreekt, daar waar het doopwater sacrament is, daar waar het offer noodig is. Waar God spreekt, spreekt de zondigheid in 's menschen bewustzijn [23]); waar het water van reiniging getuigt, daar is vuilheid; waar deelgenootschap in het offer is, daar is schuld. Maar in de kerk is de zondigheid een van God tot verlossing aangegrepen zondigheid. Dat de kerk heilig is sluit de zondigheid niet buiten de kerk, maar brengt kennis van zondigheid teweeg binnen in de kerk, omdat de heiligheid in de genade Gods bestaat: genade zonder zondigheid zou zinledig zijn. De kerk is daad des Geestes, wiens werk de heiligmaking is; het zou geen zin hebben van heiligmaking te spreken, wanneer deze niet geschiedde aan door God gegrepen onheiligheid. Daarom is de kerk in haar werkelijkheid een stuk zondige wereld, en toch een bijzonder stuk zondige wereld, namelijk dat deel, dat zich van zijn zondigheid bewust wordt door het aan-

---

[20]) Ecclesia verbo Dei generatur, alitur, nutritur, roboratur. (Augustinus.)
[21]) Calvijn Inst. IV 1 : 1 en 1 : 12.
[22]) Die begreiflichste und doch fatalste Verwechslung ist die des Bibelbuchstabens mit dem Wort Gottes. E. Brunner: Das Gebot S. 530.
[23]) Wie könnte Gott jetzt und hier anders mit uns reden als in der rücksichtslosen Aufdeckung des Kontrastes. K. Barth: Römerbrief 1923 S. 338. Die Kirche wird nie und nimmer Kirche Gottes sein, wenn sie nicht weisz, was Busze ist. S. 335. (Ro. 7 : 24, 25.)

spreken Gods, dat tot verlossing leidt [24]). Waar de wereld bewust een zondige wereld is, daar is de strijdende kerk bezig; de kerk strijdt namelijk niet om zich te handhaven, maar om te verlossen. De eigengerechtigheid ligt, zoolang zij bij zichzelf blijft, buiten het terrein der strijdende kerk; en het is voor de strijdende kerk van gering belang welken naam zij zichzelf geeft. Daar waar de stralenbundel des Geestes doordringt, ziet de mensch zijn zondigheid en zijn positie tegenover God; dit „tegenover" wordt niet van den mensch uit, maar van God uit overbrugd in Christus, opdat de werking des Geestes zou kunnen inzetten: zóó wordt de kerk gebouwd.
De Geest overtuigt eerst van zonde en heet toch daarin trooster (raadsman [25])), ja juist daarom. De kerk is die plek in de wereld, waar zichtbaar wordt, dat de menschenwereld geen koninkrijk der hemelen is. Maar tevens is de kerk die plek in de wereld, waar openbaar wordt, dat de wereld geen hel is, geen Godverlatenheid. Maar de zondigheid is slecht omschreven met vuilheid, alsof die zondigheid een iets, een ding ware; zij is levend, een kracht, iets waarmee te strijden valt, vijandschap tegen God, iets dat neen zegt tegen God en tegen den naaste, dien Hij stelt; daardoor is de kerk niet een strijd alleen maar met een iets, met een den mensch aanklevende smet, maar tegen een macht, tegen een rijk, een strijd, die het karakter kan aannemen van een oorlog tusschen Christus en Satan [26]).

Zoodra men de vraag gaat stellen waar de grenzen der kerk zijn, komt er een moeilijkheid aan de orde, die heel wat verwarring teweeg brengt, toch is die vraag onvermijdelijk. Is de grens daar, waar de strijd woedt, waar de zondigheid wordt aangegrepen door het levende en krachtige Woord Gods? Of is zij daar, waar de toeëigening van menschen door den Geest plaats heeft? Of misschien pas daar, waar de Geest volkomen beschikt en regeert over het Zijne? Is de grens aan het front, of daar waar de macht gevestigd wordt, of rondom den vorst, die den strijd voert? In het beeld van het lichaam van Christus laat zich deze vraag aldus stellen: behoort tot het lichaam al wat het aangrijpt om het zich toe te eigenen, of alleen dat wat het in zich opneemt, of alleen dat, wat het uit het in-zich-opgenomene niet meer afscheidt, maar tot lichaam maakt? Men kan antwoorden: het laatste; maar deze grens teekent

---

[24]) Die Kirche besteht nicht aus frommen sondern aus Gottllosen Menschen, die durch das Wort Gottes in Jesus Christus versiegelt sind als Gottes Eigentum. H. Vogel, Kreuz u. Hakenkreuz. Zw. den Z. 1933. These 29.
[25]) Joh. 16 : 7, 8 vert. Brouwer. W. Heitmüller in Schr. des N/T. IV S. 158, vertaalt: „er wird die Welt zu beschämender Erkenntnis zwingen über Sünde."
[26]) De intensiteit, waarmede de strijd gevoerd wordt, valt af te lezen uit de wijze waarop ervan gesproken wordt door hen die den strijd voeren: vergelijk de schriften van het N. T.; Luthers preeken; Bunyan, het Heilsleger, de tijdgenoot, die het over de daemonen heeft (zie b.v. H. Urs Bathasar Gesch. des eschat. Problems i. d. mod. Dt. Litteratur S. 82, 118) met de rust der 18e en 19e eeuw.

zich geval voor geval in den strijd der kerk niet zichtbaar af; zij blijft een verborgen iets, zoo werkelijk als zij wezen moge, omdat alleen het lichaam zelf gevoelt, wat wezenlijk het zijne is. Ons houdende aan de buitenste grens, zijn wij er ons evenwel van bewust, dat zij niet juist is. De *zuivere* kerk is bij God bekend, niet bij ons [27]); de *ware* kerk is werkelijk maar in het gewoel van den strijd nooit nauwkeurig bepaalbaar. Toch gaat het bij de verwerkelijking van Gods bedoeling om de ware kerk, dat is om de gemeenschap, de samenhang der door God toegeëigende menschen.

Deze gemeenschap heeft haar eigen qualiteit als gehoorzaamheidsgemeenschap aan den Geest Gods; zij is daardoor een andere dan de belangengemeenschappen der wereld. Toch is de kerk een wezenlijke gemeenschap; want de Geest betrekt alle gehoorzaamheid in den eenen raad Gods met menschen, die in Christus is; Hij betrekt alle leden in den „zin" van Christus (1 Cor. 2 : 16). Deze gemeenschap is naar haar wezen geopenbaard in de gehoorzaamheid van Jezus Christus, die zich voor de zijnen geeft, en wordt verwerkelijkt in den dienst, die een levende, heilige en Gode welgevallige offerande (Rom. 12:1—6) is aan den naaste, dien God stelt. In de verhouding van belangengemeenschap en gehoorzaamheidsgemeenschap vertoonen zich in den loop der tijden en heden allerlei spanningen voor een kerk, die Gode meer gehoorzaam is dan de menschen [28]). Hoever de belangengemeenschap zich uitstrekt naar de zijde van het werk Gods aan menschen, dat als een gehoorzaamheidsgemeenschap opgebouwd wordt, kunnen wij niet algemeen formuleeren, daar de spanningen telkens wisselen van plaats; maar wel zijn zij er uit den aard der zaak altijd, zoolang God niet alles is in allen. De belangengemeenschap is een natuurlijk gegeven, dat eerst dan in verwikkeling en strijd met de gehoorzaamheidsgemeenschap komt, wanneer een gemeenschap „neen" zegt tegen het verkondigde Woord Gods. Dat de zondigheid als eigenmachtigheid tegenover God ook tot gezamenlijke uiting komt wanneer zij stuit op een krachtige verkondiging, ligt in den aard der boodschap van de strijdende kerk [29]).

---

[27]) Haec singularis est Dei ipsius praerogativa, nosse qui sui sint. Calvijn Inst. IV 1 : 9.

[28]) Indem Luther den Eintritt in die geistliche Gemeinschaft an eine persönliche Bedingung knüpft hat er jenen Mischbegriff eines geistlich-weltlichen Reichs entgültig aufgehoben. K. Holl. a. a. O. S. 144. (L. und das landesherrliche Kirchenregiment.)

[28bis]) Hnd. 4 : 7—22, waar de overheid de verkondiging wil knechten. Theol. Ex. heute. Heft 4 K. Barth Gegenthesen vooral 7. S. 19. Die menschlichen Wirklichkeiten der Kirche und des Staates müssen und werden sich in der von der Sünde beherrschten Geschichte immer im Widerstreit befinden.

[29]) E. Thurneysen, Das Wort Gottes u. die Kirche S. 121: „in einer Christlichen Predigt wird eine Grenze sichtbar an der die Macht des Staates ein Ende hat." De geschiedenis voorheen en rondom toont voorbeelden van overmacht ter weerszijden, van labiel evenwicht en van een ontwijken van den strijd („das Klostergarten Idyll der Kirche'," E. Thurmeysen S. 129). De ware kerk, die werkelijk het geheel der samenleving was, zou het einde van deze bedeeling zijn

Hierbij sluit zich aan de spanning van nog wijderen omvang tusschen kerk en cultuur, waarvan de verhouding van kerk en staat een verbijzondering zou kunnen heeten. Is die cultuur „het fantasma van een op zichzelf en op zijn eigen ik verliefde menschheid, die zichzelf houdt voor haar eigen Schepper en Heer [30])" dan is de houding van de strijdende kerk een negatieve, een profetisch-oordeelende. Maar de kerk kan krachtens haar plaats, haar groeibodem, de cultuur niet loslaten, zij is er in geworteld, al is het zaaisel van Gods Woord zelf geen cultuur. Omdat de wereld niet zonder de kerk en de kerk niet zonder de wereld is voor God, heeft de kerk in haar altijddurenden strijd een taak ook ten opzichte van de cultuur. De taak der ontplooiing van haar bestemming is in de menschheid niet iets, wat door de daad Gods, in de kerk gegeven, wordt teruggedrongen. Maar zoodra die ontplooiing in eigenmachtigheid, eigengerechtigheid en eigenwaan voortgaat, zal de boodschap van Hem, die Heer is. een conflict veroorzaken, waarbij alle eigenheerlijkheid buiten de poort van het werk Gods moet blijven en slechts de ontplooiing in gehoorzaamheid aan den éénen Heer binnen kan gaan. Niet alleen dat de cultuurtaak, op die wijze volbracht, binnen de kerk aanwezig behoort te blijven, — zij leeft daar òp in de verwachting, dat God door de voltrekking van Zijn wil de heerlijkheid van Zijn volkomen Koninkrijk nadert. Telkens waar de kerk in vrees of in matheid haar taak ontvlucht [31]), komt op den duur de aan zichzelf in zinneloosheid overgelaten wereld er toe haar te verwijten: waar de getuigenis van het licht blijft, omdat de samenleving zoowel als de individu bij oogenblikken merkt, dat men bij zichzelf niet blijven kan. Vandaar de grimmigheid, waarmee aan kerkelijke ontrouw haar loome gebrek aan verkondiging verweten worden kan [32]).

De waarheid der kerk is haar kracht; alleen voorzoover zij waarlijk uit God is is zij sterk; de leugen, de schijn van deze waarheid, de geveinsdheid is haar gevaarlijkste vijand en in de verwerkelijking der kerk de ergste ziekte (Joh. 8 : 44). Deze moeilijkste strijd ligt geheel binnen het terrein der kerk. In den strijd om ware kerk te zijn gaat het erom, dat de zondige mensch Gode toegeeigend wordt en niet poogt zich de gave Gods toe te eigenen zonder zichzelf Gode te verliezen. In den loop der tijden wisselt de gestalte van dezen strijd, niet zijn aard; maatstaf en richtsnoer blijft Jezus Christus („ik ben de waarheid") en de door den Geest geijkte getuigenis der Schriften, het „woord

---

en is niet te verwachten zonder het oordeel; de kerk als het einde der staat zou het einde der kerk zijn („Staat ist sie nicht, sonst wäre sie nicht Kirche" zou L. gezegd hebben bij het verbranden van de excommunicatie, en terecht).

[30]) F. Gogarten: Das Wort u. die Frage nach der Kirche S. 293.

[31]) Ist die Kirche ein stummer Hund, der seine Wächterpflicht nicht versteht, so taugt auch ihre beste Dogmatik nichts. K. Barth: Die Theol. u. die Kirche. S. 102.

[32]) So kommt es denn dass die Kirche das ständige, böse Gewissen der Geselllschaft, und die Gesellschaft das ständige, böse Gewissen der Kirche ist. Tillich: Kirche u. Kultur S. 10.

der waarheid" [33]). In den strijd om *ware* kerk te zijn aanvaardt de kerk de onmogelijkheid om *zuivere* kerk te zijn, terwijl zij uit zondige menschen wordt gebouwd. Zuiver te zijn is haar toekomst; waar die (in de secten) geanteciipeerd wordt, blijkt zij op den duur waan te zijn, want de eschatologie der kerk is het uitzicht op haar einde in de wereld [34]).

Om ware kerk te zijn, spreekt de kerk strijdende in alle tijden en op alle terreinen van den strijd in haar *belijdenis* uit, wat zij in de gegeven omstandigheden vindt en ontvangt in het Woord Gods, dat haar (ook door de sacramenten) draagt; zij is de brief van Christus aan de wereld [35]). In deze belijdenis spreekt zij met een zekere volwassenheid [36]) uit, wat zij boodschapt aan de nog onvolwassenen en aan de menschen, waarmee zij in aanraking is. Deze *belijdenis* leeft met den tijd en de plaats der kerk mede: zij is beweeglijk als de strijdende kerk zelf en hangt evenzeer samen met haar verleden als met den strijd van het oogenblik [37]). De belijdenis is dus steeds tijdelijk, hoewel er continuïteit in het belijden is; zij is teeken van leven en wasdom; alleen in haar wortel, die in de daad Gods in Christus is, is zij vast. Het is het levensteeken der kerk, dat haar belijdenis blijvend in discussie is [38]).

De gestalte der kerk verbijzondert zich naar tijd en plaats en aard van haar strijd; zij vertakt zich; de aard van volk en eeuw wijzigt haar gestalte. Maar zij splijt ook tengevolge van de zondigheid der menschen, bij welke zij openbaar wordt; deze splijting dringt diep door in de gestalte der kerk zonder haar wezen te verdeelen en brengt een veelheid van belijdenissen voort; bepaalt men zich tot de wijze waarop de kerk belijdt, zonder tot haar wezen door te dringen, dan gaat men van „kerken" spreken [39]).

Ook in de organisatie voltrekt zich dit; niet in het organisme der kerk, zooals

---

[33]) Door den kanon „spricht die Kirche aus, dasz sie sich in ihrer Verkündigung nicht allein gelassen weisz". K. Barth: Dogm. 1932 S. 44.

[34]) W. Th. Boissevain vindt zelfs „op den bodem aller kwalen het sectarisme". Kansen der Kerk blz. 114.

[35]) Paulus bezigt 2 Cor. 3 : 3 een beeld voor de kerk, veel minder gebruikt dan dat van het lichaam van Christus en juist voor een belijdende kerk van zooveel beteekenis: de gemeente is een *brief van Christus* door de wereld gelezen, geschreven met den Geest als de inkt door middel van den apostel als werktuig.

[36]) D. Chantepie de la Saussaye l.c. blz. 31.

[37]) „Eine Kirche, die heute bekennen wollte, müszte den Mut haben, ihre vorläufig aus der Schrift gewonnene Einsicht von den Lebensproblemen, die heute ihre Glieder drücken, auszusprechen; nicht erst 30 Jahre zu spät" (men kan ook lezen 300). K. Barth: Die Theol. und die Kirche. S. 102.

[38]) Belijdeniskerk en volkskerk is van uit het wezen der kerk gezien, geen tegenstelling. Cf. F. Gogarten: Die Kirche und ihre Aufgaben. Zw. d. Z. 1923. S. 52 ff.

[39]) Dit is een wezenlijk andere verhouding dan die de verschillen der belijdenissen onbeteekenend acht. „Il y a un pire ennemi de l'unité chrétienne que le confessionalisme le plus intolérant: c'est le caractère obstinément officiel de la politesse internationale de nos grands corps ecclésiastiques". W. A. Visser 't Hooft: Le catholicisme non-romain. p. 111.

deze van Gods Geest uit groeit; maar dit organisme kan men niet overzien, het blijft geloofsobject. De splijting is als de brokkeling van de eikenschors: de plant is als levend organisme één, maar door inwerking van buiten af deelt de schors zich op den duur in stukken, die den indruk van gebrek aan samenhang geven; toch is alles uit één levensbeginsel gegroeid en één levend wezen gebleven; voor den toeschouwer vertoont zich de splijting aan allen kant; toch blijft alles, wat in dit levensgeheel betrokken is, innerlijk één geheel voor God.
Daar waar een mensch, in zijn plaats en tijd levende, door het Woord Gods wordt aangesproken, gegrepen en ingelijfd in de strijdende kerk, daar is zijn plaats zoo lang het Woord Gods hem niet anders gebiedt [40]); daar is voor hem de open deur tusschen God en zijn wereld, daar is de plaats en taak van zijn gehoorzaamheid en daar voltrekt zich voor hem Gods wil tot den dienst aan anderen, daar vindt hij de gehoorzaamheidsgemeenschap en van daaruit is hij in Christus lid van de kerk. Op de vraag òf Gods woord en wat Gods woord in de huidige situatie ons over onze kerken, over hun contact en scheidingen zegt, kan in dit bestek niet uitvoeriger worden gesproken.

De taak der kerk, in de verkondiging als in één woord samengevat, verbijzondert zich: de verkondiging is niet alleen maar het uitspreken van „het woord der waarheid" en de bediening der sacramenten, maar geheel de dienst van de boodschap (evangelie) in deze onze wereld. De vertakking van de taak brengt *ambten* voort, die evenwel den dienst niet in onsamenhangende stukken verdeelen, maar elk voor zich het ééne dienen op een bepaalde manier typeeren [41]). Elk lid van het lichaam maakt door eigen bruikbaarheid en bereidwilligheid de functie van elk ander lid mede gezond en krachtig. Het ambt en de persoonlijke gave zijn, gedacht vanuit den Geest, die de strijdende kerk leven geeft, niet te scheiden; maar de verwerkelijking der kerk in de geschiedenis der menschen brengt mede dat er functies, afgedacht van den persoon, die ze draagt, onderscheiden worden. Naast het ambt der geloovigen, het algemeen priesterschap (men zou evengoed kunnen spreken van het algemeen diaconaat enz.) ontstaan de ambten en de strijd daarover in de kerk, uit zondige menschen gebouwd, op dezelfde wijze als de belijdenis en hare verwikkelingen, hoewel de kerk het eene levende lichaam van Christus blijft.

De teerste plek in het organisme der kerk is daar, waar de verantwoordelijkheid ambt wordt, de plek van waaruit geregeerd wordt, van waaruit leiding wordt gegeven en *gezag en tucht* geoefend. Die taak is alleen daar veilig, waar de toeëigening volkomen is, waar het verliezen van het leven om behouden te zijn geheel waar is, dus is in de strijdende kerk, uit zondige menschen gebouwd,

[40]) W. J. Aalders: Kerk en Kerken, blz. 15/16. Calvijn Inst. IV. 1 : 12 tot 29.
[41]) „Luther leitet aus der Wesensart der wahren, Regeln für den Aufbau der sichtbaren Kirche ab." Holl a. a. O. S. 357.

die taak nooit veilig, en toch is zij er. Indien op één terrein, dan geldt hier, dat in de nadering tot God de zonde duidelijker wordt. Toch en mede daarom wordt deze verantwoordelijkheid opgelegd, want met de ootmoedigheid groeit de geschiktheid: wie onder u groot zal willen worden, zal uw dienaar zijn (Mk. 10 : 42—45). Voor de taak om in de kerk verantwoordelijkheid te dragen is de verootmoediging het examen: als Petrus tot herder bevorderd wordt gaat hij met tranen onder het juk van zijn zonde door, zijn taak tegemoet; in het bewustzijn traditor te zijn ontvangt hij zijn functie (Joh. 21 : 15—17). Het verderf in deze taak vertoont zich dan, wanneer de drager van dit gezag zich verbeeldt, dat de Geest Gods, die de kerk bouwt, een voorwerp onder zijn macht geworden is; dat kan nooit, omdat het wezen der kerk meebrengt, dat de mensch object van den Heiligen Geest is [42]). Overal waar onder het „niet meer ik" der verootmoediging vandaan, het „ik" weer opleeft, slaat de waarheid der kerk om in de leugen der geveinsdheid. De Geest Gods stelt het regeeren van de kerk in menschenhanden; zij kunnen dit gezag alleen dragen wanneer zij een spiegel van zonde en genade zijn.

Hoe stelt de Geest dit gezag? Door Zijn orgaan in de zondige menschenwereld, door de gemeenschap der leden van Christus; dat is iets anders dan de meerderheid van machtbegeerende enkelingen. Hiermede laten wij de vraag of de kerk van bovenaf of van onderop geregeerd moet worden daar, omdat zij van binnenuit geregeerd wordt. Is dan de werkelijkheid een compromis? Neen zij is een gestadige openbaring van zonde, waarbij God de werken Zijner handen niet laat varen. Vandaar dat de orde der kerk nooit een goddelijke wet zonder meer is, zij is evenals de belijdenis blijvend in discussie, vast in Gods greep, altijd zich wijzigend in en door zondige menschelijke omstandigheden; zij is zeker meer en anders dan een reglementeering, omdat de Geest Gods zich bouwend openbaart [43]).

In de werkelijkheid is de regeermacht der kerk met haar gezag en tucht iets, wat groeit uit het bewustzijn van haar fouten eenerzijds en andererzijds uit het geloof, dat „Christus zijne kerk in stand houdt". Want niet opzichzelf is het gezag der kerk heilig, slechts voorzoover het uit den Geest leeft en handelt is het heilig. Waar het gezag menschengezag wordt en zich dus bewust of onbewust tegen den Geest Gods keert, groeit de kerk uit datgene wat zij door haar verzondigde organen veroordeelde, in nieuwe door lijden gelouterde gestalten weer op. Dan keert het Woord Gods zich tegen het onwaar geworden gezag met het leven en de kracht, die uit God is. Dat is de altijd weer opduikende reformatie der kerk [44]). De kerk staat als richter over haar eigen leden,

---

[42]) cf. K. Barth: Der Begriff der Kirche, in Die Theol. und die Kirche, voorall S. 295.

[43]) „Het moet niet gaan over de orde, maar over de wanorde." O. Noordmans: Beginselen van Kerkorde, blz. 4.

[44]) Kuyper: Tractaat v. d. ref. der kerken, blz. 8 (vergelijk evenwel E. Brunner: Das Gebot S. 530).

maar zij is alleen wat zij zijn moet, zoolang zij hierin kerk *is* en niet alleen maar in de werkelijkheid van onze menschengeschiedenis kerk *heet*. Want de kerk weet, als zij tucht oefent, dat er geen andere richter is over levenden en dooden dan haar eigen Heer. Hem *dienende* mag zij hem tot lichaam strekken, maar *heerschende* in eigenmachtigheid kruisigt zij hem weer, — tot een nieuwe verrijzenis. Zooals het volk Gods zijn Heer vonnisde, niet wetende wat het deed, voor eigen zonde het offer op het altaar brengende, zichzelf oordeelend op een wijze, dat de genade Gods kon doorbreken, — zoo is Gods doen met de zonde van de zijnen, die Hij in zijn kerk vergadert.
Slechts daar waar het geloof in het wezen der kerk als daad Gods aan menschen versterft, groeit de vrees voor haar behoud: immers de menschen behouden de kerk niet, maar de kerk de menschen [45]).

In het bovenstaande trachtten wij de vragen omtrent de kerk, voorzoover wij ze aanduidden, te zien naar het wezen der kerk toe. Immers al het zichtbare aan de kerk en alle vragen, die in discussie zijn, beteekenen alleen iets, voorzoover zij verwerkelijking zijn van Gods daad in Christus aan menschen. Al het andere is waan, en er is veel waan, wie is in staat te zeggen hoeveel! Toch is het een gave Gods, dat men zoozeer bezig is met de problematiek der kerk. Op den bodem van de woeling der gedachten ligt het gegeven van een zoo bijzonder gequalificeerde gemeenschap. Wanneer ruim 100 jaar geleden Schleiermacher verklaart, dat men over geen dogmatiek spreken kan als men niet eerst tot klaarheid over het begrip der Christelijke kerk gekomen is, opent hij daarmede een vernieuwde bespreking van de kerk. Maar toelichtend verklaart hij, dat „die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann" en komt dan niet verder dan tot een kerk, die toch niet anders is, dan een provincie in het samenstel der menschelijke gemeenschappen [46]). Ook de grootsche arbeid van Troeltsch komt daar nog niet geheel van af; wel ontspruit volgens hem het Christendom aan „einen erst in der Gottesgemeinschaft zu gewinnenden Wert", maar „Jesus hat keine Gemeinde organisiert, sondern nur die Predigt", en „das Wesen der Kirche ist der objective anstaltliche Charakter" [47]). Maar ecclesia is van huis uit iets anders dan alleen maar Anstalt. Nog altijd blijven velen met hun denken over de kerk in de sociologie steken [48]).

---

[45]) „Die Kirche soll Gott fürchten und die Welt nicht fürchten. Aber wenn und indem sie Gott fürchtet, braucht sie die Welt nicht zu fürchten. K. Barth: Dogmatik. 1932, S. 75.
[46]) Schleiermacher: Der Chr. Glaube. § 2 Ausg. Hendell Halle s. 3 .4.
[47]) Troeltsch: Die Soziallehren der Chr. Kirchen und Gruppen 1923. S. 39, 44, 371.
[48]) O. Dibelius: Das Jahrh. der Kirche. 1928 S. 81 bespreekt nog „die Kirche als soziologisches Problem" en L. Thimme: Kirche, Sekte und Gemeinschafts Bewegung, zoekt een „soziologisch-normale Selbstverfassung der Kirche", maar wil daartoe een pneumatisch angewandtes Gemeindeprinzip" volgen. S. 263.

Daartegenover leeft met vernieuwde kracht het besef op, dat tusschen allerlei menschengemeenschap in, binnen onze werkelijkheid een communio staat opgebouwd uit een ander fundament. Daar is het niet de een, die den ander ontmoet en aanspreekt, waarbij een gemeenschap ontstaat, maar de eenling, die aangesproken wordt door een zoo geheel Andere, dat hij alleen maar Diens object wordt, zonder zich dien Ander te kunnen toeëigenen (en zoo hij het al tracht, alras merkt dat hij niets meer dan zijn eigenwaan tot object gemaakt heeft). Dat is nog niet meer dan iets wat den enkele opzichzelf aangaat ten opzichte van een oncontroleerbaar Andere en in een oncontroleerbare gemeenschap. Maar hij wordt genomen tot dienst en in dien dienst ziet hij den ander naast zich en vindt een gemeenschap met hem in dien dienst, maar ook alleen in dien dienst (en zoodra hij trachten zou den ander zijn object te maken en zelf ten opzichte van hem subject te zijn is die dienst verdwenen en verloren). Ook in de omstandigheden, waarin deze bijzonder gequalificeerde gemeenschap besproken en beoordeeld werd, als ware zij iets, wat zij naar haar aard niet is, bleef zij voortgaan de gemeenschap der in Godsverband verbondenen te zijn; zij was er, al was zij een miskende vreemdelinge. Zoolang alles begrepen wordt onder het formeel verband van het ik en zijn object, is de kerk een gemeenschap naast andere gemeenschappen, een instituut, een Anstalt, een genootschap, is „God" een gedachte en Zijn daad aan menschen een menschelijke handeling. Maar met het kenteren der idealistische filosofie verschijnt deze wonderlijke gemeenschap naar haar aard met haar andere, moeilijk te denken relatie van het ik met zijn *Subject*, waarbij de oorsprong der gemeenschap gehoorzaamheid is; in die hoedanigheid prikkelt zij de geesten met haar problematiek [50]). Dat dit hier alleen maar aangeduid kan worden is geen bezwaar in een geschrift, dat alleen maar wil stimuleeren, meer niet; het vernieuwde doordenken van deze gemeenschap is nauwelijks begonnen. Is zij een waan, die kerk die geloofd moet worden om werkelijk te zijn, — of is zij met haar gehoorzaamheid het wezen der werkelijkheid, dat wij in onzen waan afgewezen hebben? Die het Woord gehoord en gehoorzaamd hebben gaan inmiddels voort naar het komende Koninkrijk.

[49]) F. K. Schumann: Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, vooral S. 254—315.

DE KERKELIKE VERKONDIGING

DOOR J. J. STAM

DE KERKELIKE VERKONDIGING

Met dankbaarheid mogen wij vaststellen, dat in onze dagen de vraag naar de Kerk en de kerkelike verkondiging weer levend is geworden. Kon men, nog niet zolang geleden, en misschien hier en daar ook nu nog, van predikanten, niet alleen van hen, die werken in de grote stad, maar ook van vele dorpspastores, die, jaar in jaar uit, met bewonderenswaardige trouw hun moeizame arbeid verrichten, horen, dat de tijd van de kerk voorbij is en dat de verkondiging van het Evangelie alles behalve kerkelik meer kan zijn, nu wordt hoe langer hoe meer gehoord de vraag naar de Kerk en haar verkondiging. En dat dikwels in kringen waar men 't niet zou verwacht hebben. En met een zakelikheid, die verrast.

Wij verheugen ons daarover. En wij zijn tegelijkertijd bang, dat de vraag niet zuiver gesteld wordt. Of de „kerkelike" opleving, die bespeurd wordt, werkelik verandering beduidt, een breken met wat was, is nog niet zo heel duidelik. Hier worden zekerheden gevonden en gepropageerd, die ons voorzichtig maken. Wijl zij juist als zekerheid, onmiddellik overgenomen, (en wat is gemakkeliker dan dat) aan het dreigend min-teken van de onzekerheid, waarin wij ons juist in de Kerk bevinden, onttrokken wordt, als ik wel zie. Waardoor het karakter van de kerkelike verkondiging misbruikt wordt om allerlei private meningen en theologiese inzichten met ijver den volke mee te delen.

Het is een aangelegen onderwerp: de kerkelike verkondiging. De moeilikheid om er over te spreken, ontveinzen wij ons geenszins. Want niet van uit verschansingen, die wij sterk en onneembaar ingericht hebben, waar wij ons veilig en zeker voelen, kan 't gesprek er over met de ander gevoerd worden. Wij zullen 't moeten doen op de open vlakte, waar wij aan alle kanten te treffen zijn. Maar daar en nergens anders worden wij met 't gesprek en door het gesprek, geplaatst. Eigen stellingen, ook de verouderde, waarin men zich tuis voelde, moeten worden opgegeven.

Wij willen trachten — wat, vanwege de zeer beperkte ruimte, ons toegestaan,[1])

---

[1]) Dezelfde beperking, ons opgelegd, laat niet toe te schrijven over 't karakter van de kerkelijke verkondiging in katechese en pastoraal gesprek. Dat katechese niet beduidt het bijbrengen van Bijbelkennis en ook niet van dogmatiese kennis, maar dat ook het „mondeling onderricht" geheel als Dienst des Woords is te beschouwen, dat het pastoraal gesprek niet mag zijn de uitwisseling van zielservaringen, noch het aankweken van godsdienstige vroomheid, om niet te gewagen van 't mislukte gesprek als babbelpraat, maar dat ook 't gesprek op huis- en ziekenbezoek moet zijn verkondiging en niet anders dan dat, zodat de prediker zich ook dan, ja juist dan weet een gezondene, die met een opdracht, een boodschap komt en niet met eigen bezit, als een gebondene van Jezus Christus en niet als sterke religieuze persoonlikheid, dat alles uiteen te zetten eist meer bladzijden dan ons zijn toegestaan. De lijnen, die in de tekst zullen worden aangegeven, door te trekken, zou dan mogelik geweest zijn.

slechts schetsmatig kan geschieden — het karakter van de kerkelike verkondiging te bepalen in de preek.
Wie een protestants kerkgebouw, met uitzondering van vele oorspronkelik voor de rooms-katholieke eredienst bestemde en van enkele nieuwe, binnentreedt, zal zelden onder de indruk ervan komen. Een zekere nuchterheid, kilheid door sommigen genoemd, spreekt uit de witbepleisterde muren, uit de ongekleurde ramen, waardoor het daglicht onbelemmerd binnenvalt, uit de gewoonlik stramme banken en meer dan aftandse stoelen. Geen altaar vraagt de onmiddelike aandacht. Het schijnt, alsof voor het mysterie hier geen plaats is. Alles wil zo eenvoudig, zo sober mogelik zijn. De kansel ook. Dat op die kansel een geopende Bijbel ligt, valt niet op. Een boek op de plaats, waar gelezen of gesproken wordt, zo ziet het de „buitenstaander". Zo zijn wij het gewoon. En geen reden is er om daar extra opmerkzaam op te maken.
En toch is juist die geopende Bijbel *het* wonder in zulk een kerk. Het wonder. Dat als zodanig niet meer gekend wordt. Dat als wonder heeft afgedaan, omdat het vervangen is door het in de loop der tijden geijkte, het vanzelf-sprekende. Dat de geopende Bijbel daar, juist daar, niet zou liggen, kunnen wij ons niet indenken. Wij weten niet anders, of het hoort zoo.
Wij gaan ons niet verdiepen in de oorzaken, die geleid hebben tot deze houding. Wij konstateren alleen het feit en — betreuren het. De verwording van onze godsdienstoefeningen en van meer in onze kerken staat er mee in het nauwste verband. Ook de verwording van de kerkelike verkondiging.
Wat is kerkelike verkondiging in de preek? Vanuit 't feit, dat op de kansel een geopende Bijbel kan liggen, is er maar één antwoord te geven. De verkondiging op de Zondag in de kerk is dienst des Woords. De prediking is dienst. Dat wil dus zeggen, dat de prediking als dienst niet autonoom is, maar bepaald wordt. En wel bepaald wordt door Een, die die prediking in Zijn dienst wil nemen. Die de dienst van de prediking gebruiken wil, om daardoor Zijn woord te spreken. En dat tot mensen in de konkreetheid van hun bestaan. Met gezag. Laten we zien wat dit inhoudt.
't Is Zondagmorgen. De kerk is gevuld, of niet gevuld met, ja, met wachtende mensen. Als zoodanig zijn zij daar gekomen. Waar zij op wachten, laten wij op 't ogenblik in het midden. Dat kan allerlei zijn, wat met de verkondiging als verkondiging niets gemeen heeft. Maar zij zijn in een of ander opzicht de wachtenden. Een man beklimt de trappen van de kansel. Uit de geopende Bijbel leest hij een gedeelte voor. [1]) En even later „mijn tekst" of „onze tekst" uit diezelfde Bijbel. De prediking begint. D.w.z. de verkondiging van de bood-

[1]) Waarom wordt toch zo weinig gelezen uit de Kanselbijbel? Er zijn predikanten, die een klein bijbeltje meenemen, wat hun, in de ogen van vele gemeenteleden, een bizonder vroom cachet geeft. En de oude Staten-Bijbel, die van geslacht op geslacht open ligt, bereid om gebruikt te worden, wordt verlaagd tot ornament, tot instrument voor het preekboekje, verhoging van de lezenaar.

schap Gods, naar aanleiding van een bepaald gedeelte uit de Schrift. De boodschap Gods tot deze mensen, die nu luisteren. Tot hen, zoals zij daar zitten met al hun nood en armoede, die juist als nood en armoede alleen daar waar zij zich nu bevinden, gekend kan worden. Want de prediking stelt de mens voor God. Zo radikaal mogelik. Kan niet anders doen, omdat de prediking geschiedt in Gods naam. Immers de man, die predikt, doet zulks niet als bizonder vroom of godsdienstig mens, maar doet dit als „dienaar des Goddeliken Woords". De inhoud van zijn prediking kan niet zijn de ervaring, de beleving, de bevinding van hem zelf. Hij geeft niet de „inhoud van zijn vroom bewustzijn voor het vrome bewustzijn van anderen." Zodra hij aldus zijn taak opvat, stelt hij de mens, de luisterende, wachtende mens niet meer voor God, maar hoogstens brengt hij die mens in confrontatie met zichzelf. Het mag zijn bedoeling niet zijn het godsdienstig gevoel van de hoorders te bevredigen. En het mag evenmin zijn streven zijn om godsdienstige kultuurmensen te kweken, die vanuit het gehoorde hun plaats gaan vinden midden in deze wereld, een plaats vanwaar zij het leven kunnen beheersen, omdat het vandaar uit doorzichtig en klaar wordt. En ook is hij op de kansel niet de min of meer gevierde spreker, die krachtens het bizondere van zijn voordracht de mensen onder beslag krijgt en zo hun religieuze stemming in banen leidt, die hij ziet als de nodige en noodzakelike of enig ware. En ook is hij niet de verkondiger van de ware, van de zuivere leer. Die zijn toehoorders bijbrengt de juiste formulering van de goddelike waarheden. Die de Gemeente de orthodoxe waarheid voor ogen stelt en hen hartstochtelik waarschuwen moet om niet af te wijken, noch ter rechter, noch ter linker zijde.

De prediking, die zo ingesteld is (en wie zal ontkennen dat menige preek zo gehouden wordt, in elk geval heel dikwijls zo aangehoord wordt) is niet meer dienst. Zelfs niet al zou zij uitdrukkelik zeggen te willen zijn dienst aan de bevrediging van de godsdienstige behoeften der kerkgangers, of dienst aan de verkondiging van de ware leer.

Want wij komen niet (prediker en gemeenteleden) in de kerk om gesterkt te worden in onze vroomheid, laat staan in onze orthodoxie. Wat is dat voor een arrogantie te menen, dat de prediking, de verkondiging van de boodschap Gods, dienen moet om ons te bevredigen, om ons ter wille te zijn! Wat is dat voor een ergerlike aanmatiging, dat wij (wederom prediker en gemeenteleden), wanneer wij de klokken horen luiden, die ons roepen om te komen, zouden kunnen gaan als mensen, die genood worden om geestelik, godsdienstig vroom verzadigd te worden. Om voedsel te ontvangen voor een gehele week, waarop 't ons mogelik is, het leven in de week uit te houden. En dan nog wel voedsel te ontvangen van een mens, die anderhalve meter boven ons staat, „alhoewel hij nochtans in geen ding meerder is dan wij" [1]). Wiens taak toch het zou zijn

[1]) Calvijn, *Institutie*, IV, 3. 1.

ons innerlik geestelik leven aan te wakkeren, het bijna verdwenen kwantum aan geestelik bezit weer op peil te brengen.
Kierkegaard zegt ergens: „Als het werk van de domine in de kerk slechts een „poging is om eens in de week het vrachtschip, zijn gehoor, een eindje verder „op weg naar de eeuwigheid te sturen, dan loopt al zijn pogen op niets uit, „want een mensenleven kan niet, als een vrachtschip, op dezelfde plaats blijven „liggen tot de volgende Zondag."
Nog eens, hier is van dienst geen sprake. Hier handelt de geestelik vrije mens. Hier wordt gesproken tot een willig gehoor. Hier heeft de prediker „mijne toehoorders." Hier wordt niet meer gepredikt in en tot de gemeente.
De prediking is dienst des Woords. Staat dus in dienst van God en niet van mensen. Is verkondiging van de boodschap Gods. Deze prediking is dus niet zelf het Woord Gods. Zelfs niet al zou zij bestaan uit louter Bijbelteksten en de bijbelinhoud zo getrouw en nauwkeurig mogelik weergeven. Want dit alles is niet het Woord Gods. Alleen een slordig gebruik van deze woorden kan hier een gelijkstelling vinden. De bezinning in dat gebruik is zo weinig helder, dat men het pleit voert voor objektieve prediking, in de mening, dat zo het Woord Gods het best tot zijn recht komt. Dit is niet alleen het geval, waar men Woord Gods en Bijbel direkt gelijkstelt (terwijl alleen hoogst indirekt van de Bijbel als Gods Woord gesproken kan worden). Daar toch leeft de gedachte, dat preciese weergave van wat de Bijbelinhoud is, en dan zo mogelik in de bekende terminologie, die door de loop der tijden een „zwaar objektief" karakter gekregen heeft, het gevaar van de subjektieve prediking zal ondervangen. Deze objektieve weergave van wat de Bijbel „leert", is dan losgemaakt van de prediker. En als zodanig te vertrouwen. Wat van de subjektieve prediking nooit gezegd kan worden, omdat daarin het „al te menselike" een te sterke rol speelt. Ook is dan de beïnvloeding van de gemeente, door het eigen inzicht van de prediker door zijn persoon en woord, zo al niet geheel vermeden, dan toch tot een minimum ingekrompen. In elk geval aan sterke banden gelegd. Namelik aan de sterke band van de „inhoud" enerzijds en de mogelikheid van kritiek en kontrole daarop van uit de gemeente, die deze inhoud kent, anderzijds.
Dat zo het woord Gods verkondigd wordt is natuurlik naieve misvatting, die samenhangt met het direkt ident stellen van Bijbel en Woord Gods. Hier is de verkondiging niet meer prediking, maar reproduksie. De prediker is nu geworden de angstvallig bewaakte, door de gemeente gebonden marionet. Die als grammofoonplaat 't beste zou bevredigen. Hij heeft niet meer zijn opdracht van God, maar van de gemeente, die hem zo en niet anders horen wil. En de „objektieve" prediking dient in dit geval alleen om de hoorders te bevredigen in wat zij reeds hebben, n.l. hun geloofsbezit.
En bovendien heerst hier de opvatting, dat het Woord Gods een objektieve algemene grootheid is, een abstraktie, die onafhankelik van de situatie, waarin de mens, die predikt en luistert, zich bevindt, van boven af aan de hoorders kan

opgelegd worden. Gewezen wordt dan op het eeuwige in Gods Woord, dat met geen tijd in 't bizonder en geen omstandigheid iets te maken heeft, maar dat er is en dat blijft onafhankelijk van de tijd en de plaats, waar het gesproken wordt. Haarfijn ligt hier 't onderscheid. En niets is meer vanzelfsprekend, dan dat men juist op dit punt in deze gedachtengang het pleit voert voor een prediking los van de mens en de tijd waarin hij leeft, omdat 't is de prediking van Gods eeuwig Woord. Dat geldt van alle tijden en alle omstandigheden. Ik kom hier later op terug.

Maar een soortgelijke misvatting vinden wij ook in vele kringen, die van de opleving van onze eredienst heil verwachten, van de z.g. liturgiese beweging. Wanneer daar wordt gezegd, dat „naast het objectief-collectieve in de eigenlike „liturgie staat in de preek het subjectief-individueele" [1]), dan zitten we toch al midden in de verwarring. Die er niet beter op wordt, maar eerder gevaarliker, wanneer 't dan nog heet: „het geestelijk beginsel van alle liturgie ligt daarin, „dat zij uitdrukking tracht te geven aan het objectief, van geen menschelijke „of woordkeus afhankelijk karakter van Gods openbaring." [2]) Zeer juist zegt de schrijver: „Wij hebben geen objectieven vorm van Godsopenbaring, zelfs „niet in het Bijbelwoord. 't Is altijd Gods Woord door het menschelijke temperament heen." [3])

Wanneer dan onmiddellik daarop 't volgende te lezen staat: „Maar de oude, „altijd herhaalde, telkens met nieuwe vroomheid en nieuwe aanbidding geladen „woorden der liturgie benaderen het objectieve, voor allen gelijke, beter dan het „woord van één man op één oogenblik", vragen we ons verbaasd af: heeft hier de godsdiensthistoricus den theoloog niet parten gespeeld? Allereerst, wat zijn dat: „telkens met nieuwe vroomheid en nieuwe aanbidding geladen woorden der liturgie"? Dan: hoe kunnen die woorden, geladen met nieuwe vroomheid 't objectieve beter benaderen? Maar bovenal: gaat 't in de verkondiging dan om „het woord van één man op één oogenblik"? Zeker, wanneer afgezien wordt van het feit, dat hier een boodschap gebracht wordt, en dat die boodschap alleen maar gebracht kan worden in opdracht. Maar niet, wanneer wij ons blijven herinneren, dat het woord van die ene man op dat ene oogenblik, alleen maar mogelik is als verkondiging. En als zodanig is 't: noch alleen zijn eigen woord. noch het Woord Gods direkt objektief.

Dienst des Woords is de kerkelike verkondiging. D.w.z. deze verkondiging kan niet anders dan zich in dienst stellen van God, die spreekt. Die spreekt door middel van het menselik woord van de prediker dan, wanneer het Hem behaagt. En die ook spreken wil door middel van de liturgie, waarin wij horen van onze zonden, waarin wij onze zonden Hem belijden, waarin de genadeverkondiging als Evangelie ons gebracht wordt, waarin wij het: „Amen God-

[1]) *Liturgisch Handboekje I,* uitgegeven vanwege de liturgiese kring, blz. 13.
[2]) *Ibidem* blz. 9.
[3]) *Ibidem* blz. 10.

delik Evangelie, Amen zegt mijn ziel daarop", mogen zingen, maar die in en door dat alles alleen dan tot ons spreekt, wanneer het Hem behaagt. Niet omdat in de liturgie het objektieve benaderd wordt. Niet omdat in de prediking het, misschien wel profeties getuigenis, gaat door het subjektieve woord van de prediker. Maar enkel en alleen omdat en dan, wanneer Hij Zijn woord spreken wil.

Dit alles beduidt niets anders, dan dat noch de gemeente in haar liturgie, noch de prediker in zijn verkondiging, de beschikking heeft over het Woord Gods. Het Woord Gods is: God sprekend tot ons. God sprekend tot ons door mensen. „God, onze Hemelsche Vader, willende uit het verdorven menschelijk geslacht „een gemeente roepen en vergaderen ten eeuwigen leven, gebruikt daartoe „door een bijzondere genade de dienst van menschen." [1]) God spreekt tot ons door het uiterlike woord, daar „het Hem belieft de monden en tongen der „menschen te heiligen tot Zijn dienst, opdat Zijn stem in dezelve klinken zou."[2]) „Uit de mond der menschen, als uit zijn heiligdom, doet Hij tot de menschen „zijn Goddelijke uitspraken." [3]) „In diesen Stücken, so das mündliche aüsser- „liche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, dass Gott niemand seinen „Geist oder Gnade gibt, ohne, durch oder mit dem vorhergehenden aüsserlichen „Wort." [4])

Dit is de enigste mogelikheid voor de kerkelike verkondiging, dat God in Zijn spreken tot ons de menselike dienst gebruiken wil. Buiten dit spreken van God om, d.i. dus zonder het Woord Gods, heeft de verkondiging, zelfs al zou 't de meest christelike en de zuiverst orthodoxe zijn, geen zin. Calvijn zegt dan ook, dat door het Woord, d.i. door de verkondiging van het Evangelie, zonder de verlichting des Heiligen Geestes, niets bereikt wordt. [5]) De verkondiging op zichzelf is alleen bestaanbaar als dienst aan het Woord, dat God zelf spreekt, dan, wanneer het Hem behaagt. Maar dat Hij spreken wil door het menselike woord. Daarom kan de kerkelike verkondiging nooit direkt ident zijn met het Woord Gods. En daarom kan nooit een Evangeliedienaar zeggen, dat hij het Woord Gods verkondigd heeft. Hij heeft de boodschap gebracht. Het Evangelie gepredikt, 't woord gesproken in deemoedige onderwerping, in trouwe gehoorzaamheid aan de H. Schrift. Maar hij zelf staat onder het Woord, onder het gericht en de vrijspraak van het Woord, evenals de gemeente. Dat hij de boodschap brengen mag, is geen reden, dat hij ook maar in iets van de gemeente onderscheiden zou zijn. Dat God zijn woord (n.l. van de prediker) genadig wil gebruiken, verheft hem niet uit boven de anderen. Want: „das Wort Gottes

---

[1]) Uit het formulier, om te bevestigen de Dienaar des Goddelijken Woords.
[2]) Calvijn, *Institutie*, IV, 1. 5.
[3]) Calvijn, *Institutie*, IV, 3. 1.
[4]) *Schmalkald. Art.* III: 8.
[5]) Calvijn, *Institutie*, III, 2. 33.

ist nicht des Predigers (er wolle denn selbst auch mit hören und glauben)." [6])
Maar dit sluit in, dat de verkondiger steeds heeft te bidden of God zijn menselik woord gebruiken wil. Hij kan slechts (n.b. slechts) de opdracht vervullen. Hij kan slechts het Evangelie in het midden der gemeente verkondigen, zoals hij in de Bijbel 't zelf hoort. Hij is daaraan gebonden als beroepen prediker. Maar het staat niet in zijn macht om het zo te brengen, dat daardoor de mensen aangeraakt worden als door Gods Woord zelf. Hij kan dat slechts hopen. Als wachtende met de gemeente, als biddende met de gemeente, als luisterende met de gemeente, als zondaar met de zondaren is hij prediker. Hij brengt niet en mag niet brengen het eigene, eigen beleving, eigen ervaring, eigen geloofsbezit. Want de gemeente is niet zijn gehoor. Hij predikt als dienaar van het Woord Gods. D.w.z. hij heeft ruimte te maken, opdat God zelf Zijn woord spreekt tot de gemeente. Maar of God zijn dienst gebruikt, hangt niet af van hem noch van de intensiteit waarmee hij preekt, noch van de gemeente, noch van haar bereidheid om te horen, maar van God alleen. Wij kunnen dan ook niet instemmen met Luther, als hij zegt: „Ein Prediger muss nicht das Vater-„unser beten, noch Vergebung der Sünden suchen, wenn er gepredigt hat (wo „er ein rechter Prediger ist), sondern muss mit Jeremia sagen und rühmen, „Jer. 17 : 16: Herr, Du weisst es, dass, was aus meinem Monde gegangen ist, „das ist recht und dir gefällig, ja mit St. Paulo allen Apostelen und Propheten „trotziglich sagen: Haec dixit dominus, das hat Gott selbst gesagt. Et iterum: „ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewest in dieser Predigt. Hie „ist nicht not, ja nicht gut, Vergebung der Sünden zu bitten, als wäre es un-„recht gelehret, denn es ist Gottes und nicht mein Wort, das mir Gott nicht „vergeben soll noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: du hast „recht gelehret, denn ich hab' durch dich geredt und das Wort ist mein. Wer „solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehen, „den er lügt gewisslich, und lästert Gott." [1])
Inderdaad, wanneer wij in opdracht het Evangelie verkondigen, zeggen wij: Haec dixit Dominus, maar 't is ons onmogelik na de preek te zeggen: nu heb ik goed gesproken; zelfs als wij het Evangelie verkondigd hebben, zo goed, dat God het kan loven, kronen en zeggen: 't was in orde. Tot mijn beschikking staat het niet, om te zeggen: nu heeft God door mij gesproken. Ik kan er alleen om bidden, of 't zo mag gebeuren. Wij hebben eenvoudig de opdracht te vervullen en 't aan God over te laten of Hij 't gebruiken kan. Wij hebben te dienen en kunnen nooit na onze dienst aan het Woord beslissen, dat God nu deze onze dienst gebruikt heeft. „Want het is Gods Woord en niet mijn woord", dat Hij spreken wil tot Zijn gemeente.
Dit sluit in, dat de prediker zich zo goed mogelik heeft voor te bereiden. Juist

---

1) Luther E.A. 25. 362 (geciteerd door Fr. Gogarten: *Zwischen den Zeiten*, 1926, IV, S. 286).
2) Luther E.A., 26. 35 (geciteerd door Fr. Gogarten: *Zwischen den Zeiten*, 1926, IV, S. 287).

omdat hij geheel en al afhankelik is van Gods Geest, juist daarom mag en kan hij 't niet „op de werking van de Geest laten aankomen." Immers, hij weet niet van te voren of God zijn arbeid kronen en loven zal. Hij weet niet hoe de Geest waait. Hij heeft alleen 't hem opgedragen werk te doen. En dat werk is: verkondiging van de blijde boodschap, van het Eu-angelion, in aansluiting aan de Schrift. Dit veronderstelt in de eerste plaats, dat de prediker zelf gelooft. Als door de gemeente beroepene is hij nog geen prediker. Want hij krijgt niet van de gemeente als een sociologiese groep zijn opdracht om te spreken. De gemeente is de gemeenschap van de door God geroepenen. Is dus het volk Gods. En in de dienst van dit volk staat de man, die door dit volk als dienaar van het goddelik woord beroepen is. Hij staat dus enkel en alleen in dienst van de gemeente als dienaar Gods. Zonder dit laatste kan hij niet dienaar van de gemeente zijn. En doet hij 't wel, zonder dit laatste, dan is hij of de op zich zelf staande, uitmuntende, meer dan de rest bezittende, religieuze persoon, of hij wordt slaaf van mensen. Als gelovige, d.i. als mede-zondaar met de anderen, als mede-wachtende met de anderen, als mede-hopende met de anderen, als mede met de anderen levende uit de vergeving der zonden, als één, die rein is door het Woord, dat ook tot hem gesproken is, kan hij prediken en wordt zijn prediking verkondiging. Slechts indien hij zich bukt voor de openbaring Gods, die door middel van de Bijbel tot hem komt en hem gevangen neemt, slechts als slaaf van Jezus Christus kan hij prediken. „Aber was hört einer schwerer für sich als das, was er für andere sagt! Und doch hören die anderen nicht, was er sagt, wenn er nicht selbst und zuerst hört." [1])

Maar tevens veronderstelt het, dat deze man studeert. De dienst van het Woord bestaat niet in louter stichtelikheid. De dienst des Woords eist: theologiese studie. Niet alsof deze studie het mogelik zou maken om te verstaan wat de Schrift zegt. Niet alsof wij met ons wetenschappelik inzicht in staat zijn om feilloos, of stichtelik weer te geven de inhoud van: „wat er staat". Want „wat er staat" wordt niet benaderd op de studeerkamer in vlijtig wetenschappelik zich verdiepen in de tekst. Wordt ook niet verstaan van uit onze vroomheid of orthodoxie. Wordt enkel en alleen verstaan daar, waar God 't gesprek begint. Het gesprek over de tekst. Waar wij het horen in ons lezen van het Woord. Met minder kunnen wij niet toe. Maar meer baat ons niet. Wie predikt moet weten, wat beduidt theologie te studeren, maar moet ook weten, dat hij alleen theoloog kan zijn als luisterende. Opdat hij steeds zich opnieuw ervan bewust blijft, dat zijn spreken en Gods spreken onderscheiden is. Zo behaagt het God door het menselik, het in gebrekkigheid gesproken woord tot ons te komen. Zo verbergt God zich in de prediking. Wij zouden kunnen zeggen, dat de prediking behoort tot de knechtsgestalte Gods op deze aarde. Het incognito Gods. De ergernis. Waarin Hij zelf en Zijn woord nooit direkt

---

[1]) Fr. Gogarten, *Die Kirche und ihre Aufgabe. Zwischen den Zeiten*, I, 4, S. 66.

aanwijsbaar is. In de prediking van „den eenen man op het eene oogenblik" niet. Maar evenmin in het „het objectieve" beter benaderende woord van de liturgie. Want in hun dienst aan het Woord kunnen èn prediking èn liturgie alleen indirekt openbaring zijn van God. Nooit direkt. Hier geldt, wat Kierkegaard schrijft over de onmogelikheid van direkte mededelingen, wat al te zeer vergeten wordt. Waardoor èn prediker èn gemeente voortdurend in verwarring geraken.

„Ach, solche Pfarrer wissen gar nicht, wovon sie reden; er ist vor ihren Augen „wie verborgen, dass sie das Christentum abschaffen. Der den Juden ein „Aergernis, den Griechen eine Torheit war; das Mysterium das alles offenbar „machte (eben als Mysterium!): den macht man menschlich zu so einem „öffentlich ernsten Manne, der beinahe so ernst ist wie der Pfarrer. Macht „mann sich nur die Mühe, so in direkter derber Gemütlichkeit zu ihm zu sagen: „ „Sag mir nur einmal im Ernst", so bekommt man ohne Furcht und Zittern „vor der Gottheit, ohne den Todeskampf, der die Geburt des Glaubens ist, „ohne das Schauern das bei der Anbetung des Erste ist, ohne den Schrecken „vor der Möglichkeit des Aergernisses, man bekommt so sogleich direkt zu „wissen, was nicht direkt gewusst werden kann. Der Ernst ist gerade dass „Christus keine direkte Mitteilung geben kann." [1])

Elke poging om rechtlijnig, direkt van God te spreken, zoals de stichtelike vroomheid dat meent te kunnen doen, wordt hier, in de kerkelike verkondiging, zowel de gemeente als de prediker, uit handen geslagen. God richt Zijn woord niet tot ons in het luchtledige, noch in een mystieke sfeer tussen hemel en aarde, noch in de magiese van het „met aanbidding geladen" woord. God spreekt tot ons d.m.v. het mensenwoord. Dat juist, omdat 't nooit iets anders zijn kan dan het mensenwoord en duidelik als zoodanig kenbaar is, dus alleen maar geloofd kan worden als verkondiging en dus nooit kan zijn het direkte woord van God. 't Is het alleen hoogst indirekt. 't Is het als verberging en zo als openbaring van het spreken Gods. Maar ook slechts dan alleen wanneer het God behaagt.

Uit dit alles volgt, dat deze prediking niet de bedoeling heeft en ook nooit mag hebben om de wachtende mens in de kerk te isoleren. Daarmee bedoel ik dit: de prediking als dienst aan het Woord Gods, als verkondiging van het Woord, stelt de luisterende mens voor God en daarmee en daardoor midden in zijn eigen leven, het leven van alle dag. Het is niet overbodig dit op te merken. Hoeveel hoorders, wijl hoeveel predikers, vluchten niet uit 't alledaags bestaan in de preek. Er wordt veel gevraagd van de prediker, dat hij prakties zal prediken. Evengoed als er geeist wordt, dat hij vroom, of orthodox of algemeen-godsdienstig of — noem maar wat gij wilt — zal preken.

Maar bovenal: de man op de kansel moet „van uit het leven" preken. Maar juist dit „vanuit het leven voor het leven" is in wezen niet anders dan de poging

---

[1]) S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 119, 120.

om aan het leven zoals 't reilt en zeilt te ontkomen. D.w.z. te ontkomen aan God, die ons nu en hier wil. Die ons hier en nu een taak geeft. Die ons niet van het leven wil bevrijden, maar die ons midden in dit leven aanspreekt. Al dat vragen om prakties preken is de meest duidelike openbaring, dat de preek dienen moet om ons te helpen. Dienen moet om door het leven te leren heen te kijken, totdat 't „zo heerlik transparant" wordt.
Wat natuurlik de verkondiging als dienst des Woords nooit kan doen. God laat niet ten onzen genoegen, noch voor ons dageliks gebruik prediken. Hij geeft ons niet een aparte positie door ons d.m.v. de prediking op te roepen tot 't geloof. Hij maakt van de kerkelike verkondiging geen middel om ons te leren hoe het leven dragelik wordt, hoe wij er ons mee kunnen verzoenen en er zonder te veel kleerscheuren kunnen doorkomen.
God is Schepper. Wanneer wij dat als verkondiging in de kerk werkelik horen, beduidt het, dat ook wij kunnen zeggen: „Ik geloof, dat God mij geschapen heeft met alle kreaturen." [1]) D.w.z. die God, die in Christus onze Vader is, wil ons in dit leven. Niet opdat wij ons uit het leven zullen terugtrekken met een boekske in een hoekske. Niet opdat wij dit leven, dat zwaar is van moeite en leed en zonde, dat ondragelik is in zijn klaarblijkelike zinneloosheid, op de een of andere wijze zullen wijzigen, zodat wij er ons door heen kunnen slaan of 't een zin geven, die 't ons begrijpelik, altans aanvaardbaar maakt.
Door de prediking wordt de mens gesteld voor God, die Schepper is, en daardoor worden wij door diezelfde prediking onverbiddelik verwezen naar het leven, zoals 't is het eigendom van onze Schepper. Zonder dat er verheldering op welke wijze dan ook tot onze beschikking gesteld wordt. Tenzij dan deze, dat de verkondiging van het Evangelie ons de troost geeft: „Mijn Vader werkt tot nu toe en Ik werk ook" [2]), en daarin de zekerheid, dat ons leven zin heeft van Gods kant uit, ook al zien wij die zin niet. Nooit heeft de prediking de taak ons leven, de werkelikheid, waarin wij leven, op een algemene noemer te brengen. Immers naar die noemer zou de werkelikheid genoemd worden. Wat niet anders beduidt, dan dat naar het groter worden van die noemer, de werkelikheid inkrimpt en kleiner wordt. Hoe meer omspannend onze wereldbeschouwing, des te nietiger de wereld.
De prediking stelt ons niet als toeschouwers bij het leven, maar eist van ons, dat wij in gehoorzaamheid, aan die God, die ons aanspreekt, die ons oproept, midden in het leven zullen staan, op de post, die Hij in Zijn grote genade ons gegeven heeft. En dat wij daar de ondoordringbaarheid, de duisternis van de tijd, van geboorte tot dood, aanvaarden zullen. Aanvaarden zullen als de plaats, die heilig land is, omdat daar God tot ons spreekt. In het verantwoordelik luisteren naar God, midden in ons leven, is 't ons mogelik in God te geloven.

---

[1]) Luther, *Kleiner Katechismus.*
[2]) Joh. 5 : 17.

Zo eist God de mens, door de prediking, voor Zichzelf op. Wat wel niet scherper geformuleerd kan worden dan door de heenwijzing naar de ander, van wie wij, door de prediking de naaste worden. „Gij zult de mensen er op aanzien, dat zij van God zijn", zegt Blumhardt Jr. telkens. Door de prediking, als dienst des Woords, als dienst aan God, die niet alleen tot ons spreekt, maar ook tot anderen, zullen wij dit telkens weer horen. Zo eist God ons op, dat wij ons zullen stellen in de dienst van de ander. Omdat wij verantwoordelik zijn, het antwoord schuldig zijn aan God, zijn wij 't ook aan de naaste. Deze stelling is niet omkeerbaar. Niet alsof 't dienen van de naaste zou zijn het dienen van God. Maar door de prediking worden wij gesteld voor de eis Gods, om Hem te dienen in onze dienst aan den ander.
Wij kunnen nu eenmaal God niet dienen in het luchtledige, noch tussen hemel en aarde, maar alleen op de aarde, in de barre werkelikheid van ons bestaan, in de aanraking met onze medemensen. Tegenover wie wij niet toevallig gesteld worden. In onze ontmoeting met de ander is een hogere toevalligheid, want tegenover hen, en dat zegt ons de verkondiging als dienst des Woords, worden wij gesteld door God zelf.
Dit wijst heen naar de actualiteit van de prediking. Daaronder is niet te verstaan, dat de prediker als mens van het ogenblik, het tijdelike, het interessante, het contigente aan de mensen brengt. De gemeente eist dat de man op de kansel kind van zijn tijd is. M.a.w. dat hij zich nauw verbonden weet aan wat „er in de wereld geschiedt". Hij moet zijn een levend mens en niet een, die zich afsluit van wat er om hem heen gebeurt. En velen in de gemeente wachten op 't moment, dat dit, wat hen van ogenblik tot ogenblik bezig houdt, wat voor een deel de nood van hun leven is, aangeraakt, besproken, behandeld zal worden. En dan, men is in de kerk, in verband met het Evangelie.
Maar dit heeft met de actualiteit van de prediking niets gemeen. Zulk prediken kan buitengewoon belangrijk zijn, 't kan de kerk doen vol stromen, het kan de prediker „geliefd" maken, maar het beduidt, ondanks alle uiterlike tekenen van leven, de dood èn van de gemeente èn van de prediking.
Slechts dan kan de verkondiging aktueel heten, wanneer wij 't aandurven om niet „aktueel" te willen zijn. Daaronder is te verstaan, dat de boodschap van God gebracht moet worden, zoals wij gezien hebben tot de mens, zoals hij reilt en zeilt. Tot de mens hier en nu. Tot de mens, wiens nood is, dat hij op de laatste vraag, die hij stellen kan, geen antwoord krijgt, tenzij God zelf door Zijn Heilige Geest hem dit antwoord geeft. Zeker, de prediker mag niet doen, alsof hij niet nu leeft. Hij heeft zelf te luisteren van dag tot dag. Hij moet zelf zijn de mens van deze tijd. Maar als prediker is hij niet verbonden aan wat de tijdstroom tot hem brengt. Als prediker beduidt zijn gebondenheid aan de tijd, waarin hij leeft, niets anders dan dat God daar tot hem spreekt en hem daar de opdracht geeft om te verkondigen.
Hier moet alle beschuldiging van quietisme zwijgen. Want de aktualiteit van de

prediking als verkondiging zet de mens in aksie en drijft hem midden in het leven als een verantwoordelike. Als een, die zoals wij zagen, het antwoord schuldig is aan God. Drijft hem van ogenblik tot ogenblik tot het doen van de keuze. Stelt hem telkens voor de beslissing: te geloven of niet te geloven. D.i. gehoorzaam te laten gelden wat God hem zegt of ongehoorzaam eigen weg te gaan en eigen werk te doen.

Zo kan de kerkelike verkondiging met autoriteit optreden. Niet alsof die autoriteit zou liggen in de prediker, of in het woord dat hij brengt, of in de kerk, die hem heeft aangesteld. Want noch hij, noch zijn woord, zelfs al is 't het Bijbelwoord, dat hij predikt, noch de kerk heeft autoriteit. Autoriteit heeft God alleen, in Wiens dienst hij genadig gesteld is. Autoriteit heeft alleen die God, die door Zijn Heilige Geest ons oproept tot gehoorzaamheid. Autoriteit heeft de Vader, die in de Zoon geopenbaard heeft, wie Hij is: „De Geest zal het uit het mijne nemen en het U verkondigen." Hier wordt 't verschil openbaar tussen de prediking in de R.K. kerk en in de Protestantse kerken. Wanneer een R.K. theoloog [1]) schrijft: „Im Dienst dieser ihrer (d.i. van de kerk) erzieherischen Aufgabe steht vor allem ihr Autoritätsanspruch, die besondere göttliche Vollmacht, die sie bei der Verkündiging des Gottes Wortes geltend macht. Durch die Reihenfolge ihrer Bischöfe steht sie in einem räumlichen und zeitlichen Zusammenhang mit Christus und den Aposteln. Sie allein kann in einem wahren Sinn sagen: Sieh, hier ist Christus, hier sind die Apostel. Und die ungestörte Einheit ihres Glaubens und ihrer Liebe bürgt dafür, dass ihr zeitlich räumlicher Zusammenhang mit Christus auch ein Zusammenhang des Geistes ist, das Wehen des Pfingstgeistes", dan ligt hier voor Protestanten alles door elkaar. Hier is de kerk niet meer dienares en de verkondiging niet meer dienst aan het Woord. Hier is de kerk de machthebster. Zij beschikt over het Woord en de Geest. Hier wordt niet meer beleden: „dieweil ich Gottes Schülerin bin, so werde ich mit meinem Schülerampt ein Magister über Menschensatzung und Lere, aber nicht über Wort und über Gott." [2]) De kerkelike verkondiging heeft alleen dan autoriteit, wanneer door die verkondiging het Woord Gods vernomen wordt. In de R.K. kerk heeft de verkondiging gezag, alleen al om 't feit, dat de kerk verkondigt. Want van de Katholieke geldt: „Christus und die Kirche liest es in ein Wort zusammen." [3])

En daarom: „So eignet der kirchlichen Predigt eine schlechthin bezwingende Gewalt, eine unbedingte Geltung." Indien de kerkelike verkondiging in het Protestantisme zich verleiden laat tot dit heersen, tot deze autoriteit, dan is daarmee de verkondiging veroordeeld. De autoriteit van de verkondiging ligt niet in de kerk, noch in de prediker, noch in de zuivere, orthodoxe leer. Maar enkel en alleen in de H. Geest, waarover noch kerk, noch prediker, noch leer

[1]) Adam, *Das Wesen des Katholizismus* 5, S. 234.
[2]) Luther, aangehaald door Alf. de Quervain, *Gesetz und Freiheit*, S. 218.
[3]) Adam, l.c., S. 235.

vervoegen kan. „Es ist der *Geist* des Wortes und kein anderer, die die Kirche in alle Wahrheit leitet. *Wort* und *Geist* zusammen also (und keines von beiden ist gröszer oder kleiner) bilden den kritischen Punkt, wo die unmittelbare Autorität Christi der mittelbaren Autorität der Kirche begründend, aber auch begrenzend gegenüber tritt." [1])

Ook begrenzend! Zodat de vraag naar autoriteit nooit beduiden kan, dat de kerk wil heersen. Maar juist de autoriteitsvraag, die met prestige, aanzien, betekenis in deze wereld, grootheid en macht, erkenning van „rechten", niets te maken heeft, openbaart de deemoed van de kerk en haar verkondiging. Niet alleen omdat de kerk is de kruisgemeente en reeds daardoor de aardse vraag naar aanzien, mee willen tellen, absurd is. Maar veeleer, omdat de verkondiging niet het eigendom is van de kerk, maar aan de kerk is opgedragen als taak. En zo is opgedragen als taak, dat de kerk zelf allereerst staat onder het gericht van de haar toevertrouwde verkondiging. „Het oordeel begint bij het huis Gods."

De inhoud van de verkondiging als prediking van de ontfermende God, als prediking dus van de in kruis en opstanding verborgen God, die daarin zijn verberging openbaart en daarin ook zijn openbaring verbergt, treft allereerst de verkondiger zelf. D.w.z. kerkelike verkondiging buiten de aanspraak Gods om, is geen verkondiging meer van het Woord Gods. Is verkondiging zonder autoriteit. Is verkondiging op eigen gelegenheid. Wijl niet gebonden aan Woord èn Geest. En dus zich stellend buiten 't gericht der genade en de genade van het gericht. De verkondiger heeft niet alleen te spreken tot de gemeente. Hij zelf behoort tot die gemeente. Maar de gemeente, die luistert, en de verkondiger, die, als hij waarachtig prediker is van het Evangelie 't niet anders zijn kan dan als luisterende prediker, die elk ogenblik ook te horen heeft wat God tot hem spreekt, zij samen nemen door de aanspraak Gods in het Evangelie, in deze wereld geen aparte plaats in. Dezelfde autoriteit, waarmee de kerk het Evangelie verkondigt, verdeemoedigt die kerk tegenover de wereld en verdeemoedigt de leden van de kerk tegenover elkaar. Want „Die Kirchliche Autorität ist nicht Autorität in sich selber, sondern in Beziehung auf die *eigentliche* Autorität des Herrn in seiner Glorie." [2]) Relatieve autoriteit en nooit direkte, volstrekte autoriteit. D.w.z. ook de kerk staat onder het Kruis. Met haar prediking. „Aber wehe der Kirche, wenn sie meint, *sie* habe gebunden, *sie* sei die Herrin; wehe ihr, wenn sie zwar die Menschen an diese Stelle (d.i. an der das Kreuz der Sündenoffenbarung und Sündenvergebung steht) führt, aber sich selbst daneben stellt und sich nicht selbst den Willen zu *ihrer* Autonomie, den in diesem Leben nie zu tötenden satanischen Willen binden läszt, durch das Evangelium Macht zu bekommen über die Menschen. Das

---

[1]) Karl Barth, *Kirche und Theologie. Zwischen den Zeiten,* IV, 1. S. 29.
[2]) Karl Barth, l.c. *Zwischen den Zeiten,* IV, S. 27.

Evangelium und nur das Evangelium soll Macht haben über die Menschen. Und es soll zuerst und vor allem Macht haben über die Kirche. Denn was soll die Kirche aus dem Evangelium für sich Anderes hören, als was sie selbst aus ihm den anderen verkündigt: Sündenerkenntnis und Sündenvergebung?" [1])
Samenvattend kunnen wij nu zeggen, dat de kerkelike prediking als verkondiging van de vergeving der zonden, ons ganse leven zet achter het minteken Gods. Onze zekerheden worden ons afgenomen. Ook die zekerheid, dat wij door de prediking te horen ons zelf kunnen handhaven als die wij zijn. Als Dienst des Woords staat de kerkelike verkondiging niet in onze dienst. Maar eist als verkondiging van het Evangelie ons geheel en al op. Vordert van ons gehoorzaamheid, in de zin, waarin de vader van alle geloovigen, Abraham, aan God gehoorzaam was. Stelt ons onder de leiding des Geestes, in de zin, waarin Paulus zijn eigen weg niet kon gaan, „omdat de Geest het hem niet toeliet." Is de plaats, waar God Zijn wil laat geschieden. „Heden, zo gij Zijn stem hoort." Waar Gods openbaring aan ons zondaren telkens opnieuw geschieden kan. Handhaaft ons niet in ons vroom, godsdienstig gebaar, maar verwijst ons onverbiddelik naar het kruis van onze Heer Jezus Christus, waar alle vroomheid en godsdienstigheid ongeloof wordt.

---

[1]) Friedrich Gogarten, *Die Kirche und ihre Aufgabe. Zwischen den Zeiten*, I, 4. S. 66.

HET THEMA DER OECUMENISCHE BEWEGING

DOOR Dr W. A. VISSER 'T HOOFT

HET THEMA DER OECUMENISCHE BEWEGING

Enkele jaren geleden heeft Karl Barth de vraag gesteld, of de oecumenische beweging zich wel van het haar ter doordenking en doorwerking gegeven thema bewust was. Hij formuleerde het scherp: „Weet ze wel wat ze wil, zoodat ze kan willen wat ze weet?" [1]) Dat was in de dagen van de groote wapenschouw van Stockholm en Lausanne. En men zou dus mogen verwachten, dat die vraag intusschen haar actualiteit verloren had en dat de oecumenische beweging, nu ze haar beginperiode achter den rug heeft, allengs tot klaarheid gekomen is over eigen substantie en taak. Doch helaas is dat niet het geval. Barth mag zeggen, dat hij nog steeds op antwoord wacht. Want voor den min of meer ingewijde is het geen geheim, dat de zoogenaamde „oecumenische crisis" juist daarom zoo ernstig, wellicht zelfs fataal is, omdat zij zich afspeelt in een atmosfeer van acute innerlijke onzekerheid en omdat degenen, die geroepen zijn de crisis te overwinnen, nog steeds op zeer verschillende gedachten hinken.

Men kan natuurlijk niet eischen, dat een beweging, die zich de confrontatie van zeer verschillende kerken en confessies ten doel stelt, van één scherp omlijnde theologie uitgaat. En geen mensch mag daarom Stockholm of Lausanne hard vallen, omdat zij een bont of zelfs chaotisch beeld vertoonen. Er zou geen oecumenische vraag bestaan, wanneer de groote, al te groote verscheidenheid der kerken haar niet steeds aan de orde stelde. Maar Barth stelt dien onmogelijken eisch dan ook niet. Hij vraagt slechts of de beweging weet *waarom* zij deze confrontatie tot stand wil brengen en *wat* de inhoud van het inter-kerkelijk gesprek zal zijn.

Dit is inderdaad de levensvraag der beweging. Lukt het haar hierin klaarheid te brengen, dan zal ook de huidige crisis waaraan zij naar het woord van een teleurgesteld en naar Rome overgeloopen medewerker „aan het doodbloeden is", overwonnen kunnen worden. Blijft zij hierop echter het antwoord schuldig, dan is haar toekomst meer dan donker.

Er is wellicht geen sterker bewijs voor de onmacht van het kerkelijk eenheidsstreven dan de wel zeer deemoedigende omstandigheid, dat het oecumenische getij tot zoover bijna geheel parallel geloopen heeft met het internationale getij in politiek en cultuur. In de eerste na-oorlogsjaren, wanneer de heele wereld van eenheid droomt, beginnen ook de kerken zich opeens van hun plicht tot dieper gemeenschap met elkander bewust te worden. Weliswaar hadden in het

[1]) *Reformierte Lehre*, in *Zwischen den Zeiten*, 1924, Heft 5, S. 11.

midden der vorige eeuw kleine groepjes Christenen een voorsprong op de internationale mode behaald, maar de kerken als zoodanig deden eerst goed mee, toen de „wereld" het hun voorgedaan had. En wanneer dan later in onze dagen een tijdperk van laagconjunctuur van alle internationalisme aanbreekt, en men zich meer tot het nabije, eigene en verwortelde terugwendt, dan wordt het weer even plotseling stil en gaan de papieren der oecumenische beweging omlaag. Het is dan ook niet te verwonderen dat er gevraagd wordt: of al dit pretentievolle werken voor eenheid meer geweest is dan een stukje secularisatie, een binnenwaaien van een „wind van leer"; en of de oecumenische beweging dan geen eigen thema heeft, ontleend aan het wezen van de zaak, die de kerken dienen en daarom onafhankelijk van vlagen van mode en conjunctuur?
In deze omstandigheden kunnen we niet beter doen dan te pogen de crisis vruchtbaar te maken en het alternatief te accepteeren: òf zoo goed en zoo kwaad als het gaat een duidelijk antwoord te geven op de vraag naar het oecumenisch thema òf tot afbraak van het eenheidsgebouw over te gaan. We mogen dan hopen dat het proces der zelfontbinding op een groote schoonmaak zal uitloopen. Heel wat valsche themata moeten in hun schamelheid aan den dag gebracht worden en er zal moeten blijken of er na de reiniging nog voldoende substantie overblijft om de oecumenische arbeid te rechtvaardigen.
We gaan dus eerst eens na wat er al zoo aan oecumenische motieven in omloop is. Het zooeven aangeroerde motief der historische actualiteit is wel een der eerste, die waard zijn aan de crisis ten offer te vallen. Het stelt, dat de moderne wereld eenerzijds uiterlijk naar de eenheid toe gedreven wordt en dat zij anderzijds innerlijk door een groot verlangen naar eenheid gekenmerkt is. De kerken mogen hier niet achterblijven. Al zijn dergelijke argumenten vooral in Angelsaksische kringen veel naar voren gebracht, zoo spelen ze in ons land toch ook een rol. In het oecumenisch nummer van „Onder Eigen Vaandel" [1]), heeft b.v. Prof. Böhl op den groei van de coöperatie-gedachte in het politieke leven gewezen en verklaard dat „dit streven na afloop van den wereldoorlog ook op het kerkelijk leven toegepast werd." De schrijver ziet hierin blijkbaar niets abnormaals en verdedigt zelfs deze toepassing als juist. Zijn woorden houden echter een oordeel over de oecumenische beweging in. Kan men het wel duidelijker uitspreken, dat het eenheidsstreven der kerken staat en valt met de politieke ideologieën van den dag?
Er is in de tweede plaats het pragmatische motief, dat zich in zeer grove vorm als kerkelijke machtspolitiek (front tegenover Rome, tegenover Rusland, tegenover wat niet al) voordoet, doch in veel fijner vorm tot zelfs in den Oproep tot Eenheid der Conferentie van Lausanne doorgedrongen is. Hierbij is dan grond en thema der oecumenische beweging de versterking van de huidige positie der kerken — hetzij ter zelfverdediging, hetzij ter betere vervulling van

[1]) October 1931.

een gemeenschappelijke taak. Het gaat niet aan deze overweging zonder meer af te wijzen, want zij wordt ons bijna dagelijks met nadruk onder de oogen gebracht en ontleent een relatieve geldigheid aan de treurige gevolgen van kerkelijke versnippering en sectarisme — vooral op de zendingsvelden. Doch daar we hier over *het* thema der oecumenische beweging spreken, mogen we toch zeggen, dat ook dit motief nimmer basis en voldoende grond kan zijn. Ook de ergerlijkste verscheuring der Christenheid mag ons niet tot eenheidsstreven bewegen, en moet zelfs rustig geaccepteerd worden — wanneer niet het evangelie van zichzelven uit ons tot eenheid oproept. Wordt dit motief hoofdmotief, dan is de diepste vraag meteen uitgeschakeld en raakt de heele beweging op een valsch spoor.

Er is ten derde het thema der anticipatie. Hier wordt de uiterlijke eenheid gezocht, omdat men meent haar reeds in de spheer van het gevoel verwerkelijkt te hebben. Deze motiveering heeft oude rechten, want zij is door de Evangelische Alliantie en de Christelijke Jonge Mannen Vereenigingen gedurende vele jaren de wereld rondgedragen. Zoo zei Frédéric Ronnier bij de eerste Wereldconferentie der C.J.M.V. te Parijs in 1855: „Il ne s'agit pas maintenant d'organiser notre union; elle existe; il s'agit de la manifester." Ook hier valt het oordeel niet licht, want er zit achter dit traditioneel piëtistisch eenheidsbewustzijn een ernstig verlangen om de bijbelsche opdracht van Joh. 17 te aanvaarden. En toch moet er gezegd, dat deze vereenvoudiging van de oecumenische vraag tot een zaak van eenheidsgevoelens van enkelingen nooit het echte thema kan zijn. Men maakt zich bij deze houding tenslotte te goedkoop van de waarheidsvraag af en negeert de eenige legitieme draagster der eenheid, d.i. de kerk. Een anticipatie door afzien van de echte eenheid, die eenheid van het lichaam van Christus is, is een vlucht uit de nuchtere werkelijkheid, waarin God ons geplaatst heeft.

En er is tenslotte het thema van de relativiteit aller gegeven kerken en confessies. Dit kan op zeer verschillende wijze uitgewerkt worden — varieerende tusschen het slappe indifferentisme der Amerikaansche „Laymen" in hun veel omstreden zendingsrapport en de zeer fijne formuleeringen van Professor Kohnstamm en Dr. Boissevain in ons land. De groote vraag is natuurlijk wat er hier met relativiteit bedoeld wordt en vooral of zij als philosophische dan wel als theologische categorie gehanteerd wordt. Over de premisse is men het althans onder Protestanten grootendeels eens, n.l. dat de gegeven kerk en confessie nimmer zonder meer met de eeuwige kerk en de waarheid Gods geïdentificeerd mogen worden.

Beteekent dit echter, dat men dus de betrekkelijkheid van kerk en confessie tot uitgangspunt eener oecumenische theorie mag maken, waarbij men in principe alle kerken en confessies op één lijn stelt? Zeer zeker niet. Want het is niet alleen mogelijk, doch bij ernst maken met de kerk zelfs noodzakelijk, dat men eenerzijds de betrekkelijkheid zijner kerk ten opzichte van Gods onzicht-

bare gemeente erkent en dat men anderzijds toch de waarheid, die in die kerk als schat in aarden vaten gegeven is, als geheel eigensoortig beschouwt, zoodat men nimmer haar principieele gelijkwaardigheid met de waarheden, die in andere kerken verkondigd worden, toe kan geven. We moeten hier nog op terugkomen, maar constateeren voorloopig, dat ook dit thema aan de eigenlijke tragiek der situatie geen recht doet wedervaren en de worsteling om eenheid maar al te licht in de gemoedelijkheid van een gemeenschappelijk concerteeren doet omslaan. [1])

De vier genoemde motiveeringen hebben veel gemeen. Men kan in alle de neiging onderkennen om het geloof, dat de kerk als leen van haar Heer ontvangen heeft, bewust of onbewust in geloofsgoederen te verkeeren, waarmee men, als gold het een eigen bezit, naar menschelijke normen gehandeld en verhandeld kan worden. En men mist in alle vier gevallen inzicht in het „ik kan niet anders", dat toch niet alleen voor de echte fides qua creditur, doch eveneens voor de echte fides quae creditur typisch is. In elk niet aan het wezen van het geloof zelf doch aan de wereldsituatie, aan philosophie of gevoel georiënteerd eenheidsverlangen steekt de verleiding van een wil tot macht over de alleen aan God toebehoorende en den mensch nimmer ter vrije beschikking uitgeleverde geloofsgenade. Wie het ernstig neemt met de bijbelsche en reformatorische rechtvaardiging uit geloof, mag echter niet de gift van den gever abstraheeren en dus alleen dan aan den oecumenischen arbeid medewerken wanneer de gever het in zijn gift hem oplegt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Zoowel de onzekerheid, die vele vertegenwoordigers der oecumenische beweging kenmerkt als de al te groote zekerheid waarmede andere grootsche oecumenische constructies op ondeugdelijke fundamenten trachten te bouwen, heeft reactie gewekt en zelfs tot het ontstaan van een anti-oecumenische beweging aanleiding gegeven. Nu ontkomt deze laatste natuurlijk evenmin aan het noodlot, dat ze behalve zuiver evangelische motieven ook heel wat menschelijke elementen in zich bergt. Om den weg voor een volkomen zakelijke (wat in dit geval zeggen wil: zuiver theologische) discussie vrij te maken, moeten ook deze niet ter zake doende contra-motieven gesignaleerd worden.

Zoo staat er allereerst tegenover het bovengenoemde internationale conjunctuurthema de (heden ten dage niet minder effectieve) overweging, dat het supranationale element in de eenheidsbeweging de nationale waarden, „hoogste waarden in de gevallen wereld" [2]), ondermijnt. Zelfs wanneer door een veelvuldig maar zeer oncritisch gebruik van een theologie der scheppingsordinanties aan dit motief een zekere christelijke kleur gegeven wordt, zoo is het toch niet

[1]) Zoo Karl Barth in de *Student World,* Juli 1928.

[2]) Zoo het antwoord van Lic. Gebhardt namens de Deutsche Christen op de thesen van Heinrich Vogel, *Kreuz und Hakenkreuz.*

moeilijk in te zien, dat hier eigenlijk een extra-theologisch argument naar voren gebracht wordt, waarbij het accent der absoluutheid van kerk naar volk en staat verlegd wordt.
Hetzelfde geldt op eenigszins andere wijze van die anti-oecumenische houding, die op confessioneele zelfhandhaving gebaseerd is. De kerk, die niet om de wille van waarheid en overtuiging, doch alleen uit angst voor een inboeten aan macht of aan innerlijke rust tegen alle eenheidspogingen front maakt, geeft blijk eigen wezen en grenzen niet te kennen en „beschikt" al evenzeer over Gods genadegaven als de meest fanatieke eenheidsorganisator.
Een veel geestelijker uitziend argument tegen de oecumenische beweging, dat echter bij nader beschouwing toch ook te licht bevonden wordt, is dat de zichtbare eenheid irrelevant is, aangezien de eenige ware eenheid in wezen onzichtbaar is en onzichtbaar moet blijven. Hier wordt immers de gegeven en zichtbare kerk volkomen van haar onzichtbare tegenhanger losgemaakt en zoo de geloofde kerk tot abstractie gedegradeerd. Waarom dit niet mag, moet nog nader blijken. Voorloopig moge een treffende uitspraak van Generalsuperintendent Zoellner het zwakke punt in deze critiek characteriseeren: „Aber wenn eine himmlische Realität und eine blosse Gedankenabstraktion auch beide unsichtbar sind, so darf deshalb eine blosse Gedankenabstraktion nicht mit dem Nimbus einer himmlischen Realität umkleidet werden." [1])
Veel dieper waarheid steekt ten slotte in de afwijzing van de eenheidsbeweging om haar constructivistisch, planmatig karakter. Paul Schütz heeft in een indrukwekkend hoofdstuk in zijn „Säkulare Religion" harde waarheden over het machinale en methodische van alle kerkelijke leven gezegd en daarbij de oecumenische beweging als bijzonder afschrikwekkend voorbeeld van dit „organiseeren der genade" genoemd. Dat deze critiek gehoord moet worden, staat vast. Maar wat er juist aan is treft niet zoozeer het streven naar eenheid als zoodanig als wel zijn huidige vormen. Wanneer Schütz verder gaat, vervalt hij in een soort negatieve hybris, waarbij aan alle menschelijk handelen, oecumenisch of confessioneel, kerkelijk of wereldsch, de grond ontnomen wordt. Toeschouwen inplaats van gehoorzamen, pharizeïsme inplaats van solidariteit in verantwoording zijn de consequenties van dit overspannen protest. Zoo schiet deze attaque verre aan haar doel voorbij.
De strijd om de oecumenische beweging wordt dus van beide zijden grootendeels met wapens gevoerd, die binnen het terrein der kerk verboden behoorden te zijn of die ongeschikt zijn voor het doel waarvoor ze gebruikt worden. Het is dus nog steeds noodig om te pogen de oecumenische vraag op grond van alleen aan de „zaak" der kerk zelf ontleende gegevens te beantwoorden.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Uitgangspunt voor zulk een onderzoek moet het feit zijn, dat ieder Christen

[1]) *Eiche*, 4. Vierteljahr, 1932.

„ergens" in de veelheid der kerken staat. Er zijn geen „oecumenische" Christenen, doch alleen Roomsch-Katholieken, Anglikanen, Calvinisten, Lutheranen, enzoovoorts. Wie denkt oecumenisch Christen „boven" de kerken en partijen te kunnen zijn, zie toe dat hij niet buiten alle kerken en dus buiten de kerk zelve terecht komt. „Man kann nur in der Una Sancta invisibilis sein, indem man in der una sancta visibilis und also irgendwo in der uneinigen Kirche ist." [1]) Deze vaststelling is niet zoo onschuldig als zij op het eerste gezicht lijkt. Want ze houdt in dat men bij de oecumenische vraagstelling niet uit mag gaan van een algemeen kerk-ideaal en evenmin van individueele gevoelens, d.i. van rationalistische of van piëtistische anticipatie, doch alleen van de concrete werkelijkheid der gegeven kerk, waar men in staat.

Oecumenische beweging is kerkelijke beweging, of ze is niets. Dat is allereerst waar in zeer practischen zin. Acht ze de kerkelijke werkelijkheid gering en poogt ze zich boven het aardsche niveau der zichtbare kerken te verheffen, dan verliest ze niet alleen alle reëele beteekenis, doch wordt bovendien tot een nieuwe secte. Want de geschiedenis leert, dat, zoodra een bovenkerkelijke gemeenschap weer in aardsche spheren nederdaalt, zij haar neerslag in een nieuwe, niet minder zichtbare formatie vindt.

Doch veel belangrijker is de theologische waarheid, die in de zoo juist genoemde formule ligt. Oecumenische beweging is kerkelijke beweging, omdat God den mensch door en in een bepaalde gemeenschap roept en omdat het tenslotte niet gaat om de eenheid van menschen, doch om de eenheid dier godgegeven gemeenschap. Want ook al valt die gemeenschap niet zonder meer samen met de concrete kerkelijke werkelijkheid, zoo mag zij toch nimmer als een alleen-geestelijke en daarom onzichtbare zaak opgevat worden. De zichtbare kerk is niet irrelevant voor het geloof. Integendeel, zij heeft een groote plaats in de belijdenis, zooals Paulus en de Reformatoren goed geweten hebben. God, de grenzen onzer „geestelijkheid" kennende, heeft ons in de kerk een „moeder" (Calvijn) gegeven, die er ons juist door haar zichtbaarheid aan herinnert, dat Zijne beloften niet aan enkelingen doch aan een „volk" gegeven zijn en die daarom ook in haar zichtbaarheid van ons geloof mag vragen. Want de kerk, zooals wij haar zien en tasten, is niet maar een vereeniging tot wederzijdsche versterking in geloof of tot stichting. Zij is in werkelijkheid en niet slechts naar bedoeling of in wezen lichaam van Christus. Wie hier al te symbolisch verklaren wil, verklaart licht het eigenlijke geheim der kerk weg. Is de kerk dit alles, is zij Gods eigen werk, dan kan er ook maar één kerk zijn. Dan „heeft het woord kerk geen meervoud" [2]) en „ist es ein Unding von mehrern gegeneinander stehenden Kirchen zu reden." [3]) Want „on n'en sauroit

---

[1]) Barth, *Dogmatik*, 1927, S. 442.
[2]) W. J. Aalders in *Kerk en Kerken.*
[3]) Barth, *Begriff der Kirche*, in *Zwischen den Zeiten*, 1927, 5, S. 368.

faire deux ny trois sans déscirer Jésus Christ." [1]) Het gaat immers in de kerk niet om een stukje gemeenschap en een stukje waarheid, niet om de best mogelijke gemeenschap en de meest adequate expressie van gemeenschappelijk geloof, doch om de gemeenschap met God en om Zijn Woord. De geloovige, die in de Kerk Gods oproep gehoord heeft, ziet haar geloof dan ook niet als één mogelijkheid onder vele, doch als *het evangelie*. Op dit punt staat reformatorische theologie heel wat dichter bij het traditioneele Katholieke kerk-begrip van vele Protestanten meenen. Niets lag den reformatoren verder dan de gedachte, dat er meer dan één kerk zou kunnen zijn, die de waarheid predikte. En de bijbel spreekt wel van kerken in meervoud, doch bedoelt dan slechts geographische en nooit wezenlijke gescheidenheid.

Maar nu staan we voor het onontkoombare feit, dat de eene kerk niet de eenige kerk is gebleven, uiteengevallen is in vele kerken, dat ook onze eigen kerk maar één der vele is en dat we ook met den meesten goeden wil niet zeggen kunnen, dat deze vele kerken het in geloofszaken „eigenlijk" met elkander eens zijn. Wat doen we met dat feit? Breekt hier niet ons geloof in de wezenlijke eenheid van het lichaam van Christus op de rotsen der harde werkelijkheid te pletter?

Hier ligt de eigenlijke hoofdvraag voor alle oecumenisch leven en denken. En tevens haar Achilleshiel. Want als ze deze vraag ontloopt of er zich te gemakkelijk van afmaakt, zal zij immer aan dit vitium originis blijven lijden.

Zeker, er zijn zeer directe, gemakkelijke antwoorden op deze vraag te geven, maar zij zijn alle gekenmerkt door geestelijke onwerkelijkheid, omdat zij het wezen der kerk miskennen, of door historische onwerkelijkheid, omdat zij de gegeven situatie vervalschen. Het is niet moeilijk het probleem op te lossen wanneer men bij voorbeeld in plaats van de waarheidsvraag de categorie der historische groei of der geographisch-psychologische bepaaldheid in het centrum stelt. Maar men heeft de kerk dan ook van haar eigenlijke bijzonderheid beroofd en tot wereld-beschouwings-instituut gedegradeerd. Even eenvoudig is de andere oplossing, die de gegeven eigen kerk zonder meer met de eeuwige ware kerk identificeert en dus alle andere kerken als zonder meer valsch beschouwt. Maar zoo heeft men dan een directe, uiterlijke eenheid tusschen zichtbare en onzichtbare kerk geconstrueerd, die naar evangelische maatstaf weer op een ongeloovig vooruitgrijpen naar een voor menschen nog niet weggelegde gave neerkomt.

Maar zoo er geen simpele oplossing is, is er dan in het geheel geen oplossing? Neen, er is geen voor ons grijpbare en hanteerbare oplossing, geen logische en theologische „truc", waarmee we ons de lastige oecumenische vraag van het lijf kunnen houden. Het blijft er bij, dat we aan den eenen kant weten, dat er maar één kerk kan en mag zijn, en dat we aan den anderen kant evengoed

---

[1]) Calvijn, *Institution*, IV, 1, 2.

weten, dat we het bestaan van andere zich naar Christus noemende kerken niet maar eenvoudig negeeren mogen. Het eenige wat ons te doen staat is te trachten deze situatie goed te leeren doorzien en haar voor Gods aangezicht te doorstrijden en te doorlijden in de hoop, dat God een uitweg wijzen zal. Het eigenlijke oecumenische thema is als alle christelijke themata een thema, dat geen oplossing heeft, tenzij in de actueele daad van God zelf.

Want de kerk is ons niet in heerlijkheid doch in vernedering gegeven. Haar verscheurdheid is daarvan een maar al te duidelijk aspect. Omgekeerd behoort de volkomen eenheid tot de kenmerken van de ecclesia triumphans. De ware eenheid, die veel meer is dan uiterlijke, zichtbare eenheid, doch deze laatste wel insluit, is dus een eschatologische grootheid. Daarom spreekt de Ephezenbrief [1]) van de eenheid van het lichaam van Christus als uiterlijk doel. En daarom mag Barth de catholiciteit der kerk een belofte noemen, „die nur wahr werden, die niemand auf Erden mit keinen Mitteln und Garantien wahr machen, um die man nur beten kann." [2]) Daarom wordt ons gevraagd in die eenheid te gelooven, ook al zien wij haar niet. „Il ne nous la faut point moins recognoistre quand elle nous est invisible, que si nous la voyons evidemment," zegt Calvijn. [3])

Er is ervaarbare en zichtbare eenheid. Ieder die in de oecumenische beweging staat, heeft wel iets gemerkt van de gemeenschap der heiligen en dan niet alleen of voornamelijk op momenten van sterke emotioneele spanning. Maar zij is hoogstens afglans en voorteeken en staat onder het kruis. De distantie tusschen de kortademige en fragiele eenheid, die wij beleven mogen, en de eenheid bedoeld in Johannes 17 (gelijk de Vader en de Zoon één zijn), is gelijk aan de distantie tusschen belofte en vervulling.

Beteekent dit echter, dat de zichtbare eenheid der kerk practisch geen beteekenis voor ons heeft, dat we haar wegens haar eschatologisch karakter slechts pro memorie behoeven uit te trekken en dat we er dus geen vinger voor behoeven te verroeren? Wie zoo concludeert, geeft blijk van een wonderlijk misverstaan van eschatologie en geloof.

Eschatologie beteekent niet datgene, wat zoo ver weg ligt, dat het geen beteekenis voor ons concrete leven heeft, doch dat, wat God ons belooft en waar wij in actief verwachten ons op voor te bereiden hebben. En geloof beteekent allerminst Gods water over Gods akker laten loopen, doch bereidheid en gehoorzaamheid.

In de belofte, dat de kerk één zal zijn, ligt tevens een opdracht. Expliciet wordt die opdracht bovendien in het hoogepriesterlijk gebed en op vele plaatsen in de brieven. Het mag wel eens gezegd worden, dat men vooral in de kringen der

---

[1]) Eph. 4 : 13.
[2]) *Begriff der Kirche,* in *Zwischen den Zeiten,* 1927, 5, S. 377.
[3]) *Institution,* IV, 1. 3.

dialectische theologen uit overigens begrijpelijke reactie op allerlei eenheidsfantasieën, veel te weinig op het bindende van die opdracht gewezen heeft. Er wordt van ons gevraagd om niet alleen trouw onze eigen kerk aan te hangen, doch tevens om tegen de zonde van haar gescheidenheid van andere kerken te protesteeren. Er wordt ons gezegd, dat wij zonder ophouden moeten streven om de wereld één gemeenschappelijk getuigenis aan te bieden in plaats van vele elkander tegensprekende getuigenissen. Er wordt van ons geëischt, dat we ophouden het lichaam van Christus te verscheuren.

Vragen of we voor de concrete eenheid der kerk moeten werken, komt neer op vragen of we onze zeer openbare zonden rustig mogen bestendigen. [1]) Emil Brunner heeft eens gezegd, dat het begrip oecumenisch een negatief begrip is. En in dit verband wordt dit woord duidelijk. Oecumenisch is dan ons daadwerkelijk protest tegen de zelfgenoegzaamheid, waarmede de kerken hun nationale of raciale grenzen aanvaarden. Oecumenisch is de strijd tegen de valsche berusting, waarmede de kerken eigen isolement accepteeren. Oecumenisch is het afwijzen der verzoeking om de gegeven kerk als een „blijvende stad", als eens voor al met de noodzakelijke garanties uitgeruste geestelijke vluchtheuvel, als geheel samenvallend met de eeuwige kerk Gods te beschouwen, zooals dat niet alleen bij Roomsche en andere Katholieken, maar ook bij vele Protestanten maar al te gebruikelijk is.

Zoo is dan het thema der oecumenische beweging even paradoxaal als het wezen der kerk: lichaam van Christus en schat in aarden vaten. Het blijft er bij, dat beide werkelijkheden gelden: de werkelijkheid van de waarheid, die God ons in één bijzondere kerk geopenbaard heeft — en de werkelijkheid van de ééne, katholieke kerk, die Hij ons belooft. Wij vinden eerst de rechte oecumenische houding, wanneer we hier niet knoeien, maar de ons opgelegde spanning aanvaarden en in ons leven vruchtbaar trachten te maken.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wat dit voor de practijk der oecumenische beweging beteekent, kan kort samengevat worden. Zij moet allereerst pogen zich resoluut onafhankelijk te maken van de gunst of ongunst der tijden en zich er op bezinnen, dat zij een taak heeft, die door alle perioden van internationalisme en nationalisme, van collectivisme of van individualisme, precies dezelfde blijft, omdat haar opdracht haar niet door de wereld, maar door God zelf gegeven is. Stelt zij zich geheel en al op de eschatologische belofte in, dan zal haar perspectief heel wat reëeler worden, dan zal eenerzijds de naïeve verwachting, dat binnen afzienbaren tijd grootsche resultaten bereikt kunnen worden, tot bescheidener proporties teruggebracht kunnen worden, doch anderzijds de verdenking, dat haar zoeken naar eenheid slechts mode-bevlieging is, afgewezen kunnen worden. Zij zal zich dan echter van slagen in de lucht, d.i. van al te demonstratieve doch innerlijk onver-

[1]) Zoo Dr. Eykman in *Eltheto*, Mei 1930, blz. 227.

antwoorde uitingen moeten onthouden. De Stockholm- en Lausanne-Conferenties hadden hun rechtvaardiging in de behoefte aan een algemeene confrontatie om het oecumenisch gesprek op gang te brengen. Nu echter is de tijd gekomen om rustig en in alle stilte het eenmaal begonnen gesprek voort te zetten en te verdiepen.
De beweging kan door al te groote publiciteit en al te pretentieus vertoon slechts verliezen, want het is nu eenmaal zoo, dat we aan daden van vereeniging op eenigszins belangrijke schaal nog in het geheel niet toe zijn. De innerlijke kracht der beweging moet dan ook niet afgemeten worden naar haar succes op het gebied der zichtbare eenheid, maar veeleer naar den ernst waarmee het interkerkelijk gesprek gevoerd wordt. Zij staat en valt niet met de vraag of bij de volgende conferentie van Lausanne opeens alle scheidsmuren verdwenen zullen zijn, doch of er bij die gelegenheid een vooruitgang geconstateerd kan worden in innerlijke bereidheid om naar elkander te luisteren, in de erkenning, dat de eenheid van Gods gemeente in de wereld heel wat samen worstelen waard is, en in de overtuiging, dat de waarheidsvraag en niet de vraag naar geestelijk of wereldsch nut, centraal is. Leeft zij eenmaal uit haar eigen thema en daaruit alleen, dan pas wordt oecumenische beweging geloofsbeweging. Dan heeft ze geen behoefte meer aan grootsche geschied-philosophische synthesen of aan uitvoerige en geraffineerde organisatievormen. Dan beperkt ze zich tot datgene, wat ze, zoo ze haar opdracht verstaat, niet laten kan: dag in dag uit te zoeken naar de daden van gehoorzaamheid, die God in Zijn wil tot eenheid Zijner kerk, haar oplegt.
Wat we noodig hebben in de oecumenische beweging heeft Gunning al gezegd. „Gunning meent, dat het Protestantisme zich te spoedig heeft afgesloten en te weinig een op den Heer wachtende houding heeft aangenomen. Wij moesten daarop terugkomen en de gestremde boete weer opnemen om in ootmoed en ontvankelijkheid de Una Sancta met hare ordeningen den weg te bereiden. Alleen deze laatste mag een systeem hebben, een afgesloten geheel zijn." [1])
Zoo is het thema der oecumenische beweging slechts één der vele variaties op het evangelische oerthema: verlangen en uitzien naar de daden Gods. Maar dan een verlangen en een hoop, die zich niet met abstracte illusies voeden, doch met de genade, die God — ook in den oecumenischen arbeid — aan diegenen bewijst, die hier en nu gehoorzamen.

---

[1]) Noordmans, *Geestelijke Perspectieven*, blz. 118.

KRITISCHE KERKGESCHIEDENIS

DOOR Dr. M. C. SLOTEMAKER DE BRUINE

KRITISCHE KERKGESCHIEDENIS

De menigte historische studies en schetsen die in de laatste jaren verschijnen bewijzen dat onze tijd bezig is een nieuwe verhouding tot haar verleden te zoeken. Wij leven met vormen en inhouden uit het jonge en het oude verleden en opnieuw moet onze historische ruimte worden afgetast aan de monumenten en dokumenten die zijn overgeleverd. De groote rekonstruktie en heroriënteering van onze dagen neemt onvermijdelijk de vormen aan van historische bezinning en dat niet op een koopje met een ingekort verleden, een onderschept perspektief, maar zoo breed en ver en diep als het maar kan.

Het kan dan ook geen verbazing wekken dat in de geschriften der dialektische theologen, die bij de groote zelfbezinning op hun plaats in de voorste rij staan, veel historische arbeid verwerkt is. Zij zijn doorloopend bezig met het geestesleven van de negentiende eeuw, vooral met de groote figuur van Schleiermacher; ze geven hartebloed om de reformatoren juist te kennen en te beschrijven, waarbij naast Luther ook Calvijn zijn volle kans krijgt; Karl Barth wijdt een boek aan Anselmus; ze staan aandachtig stil bij Augustinus, de ariaansche strijd, Irenaeus. Het is niet gewelddadig, de lijn van de kerkgeschiedenis achterwaarts vervolgende, te wijzen op hun aandacht voor de wereld van het nieuwe en het oude testament, voor Paulus bovenal, een aandacht die doordringt tot in het halfdonker van Israëls voorgeschiedenis (zie de oudtestamentische studiën van Wilhelm Vischer). De toon en geest waarin deze historische arbeid gebeurt wordt gekenmerkt door robuste, aggressieve ontdekkersdrift. Ontzag voor resultaten van historische wetenschap hebben zij niet, ze gaan van het besef uit dat ons historisch weten door veel misverstand wordt vertroebeld en dat vrijwel overal, zeker op de belangrijkste punten, oude vergeelde inzichten in eere moeten hersteld.

In dit niets of niemand ontziend kritisch doorwerken van de geschiedenis zijn de dialektici een sprekende uiting van de noodtoestand der christelijke kerk van dit oogenblik, die zich de onderstellingen, inhouden en vormen van haar bestaan nieuw afvraagt. Ook de systematische arbeid van zelfbezinning voltrekt zich in de geschiedenis en aan de geschiedenis. In de christelijke kerk merkt men dat er allerlei hapert doordat de verhouding van de kerk tot haar verleden rommelig is en onzeker. Zij tast naar de juiste waardeering van haar „historische momenten", van de krisissen die zij heeft doorgemaakt en de beslissingen die zijn gevallen. De verschillende deelen waarin de kerk in vroeger eeuwen is uiteengevallen leven minder vanzelfsprekend en gemoedelijk hun gescheiden bestaan voort. Een bewijs daarvan is de diskussie door Karl Barth gevoerd met den Jezuiet Przywara over roomsch-katholiek en reformatorisch christendom. Noordmans heeft eens gezegd dat we enkele belangrijke beslissingen uit onze nederlandsche kerkgeschiedenis nog eens over moeten

doen op nieuwe manier en in aktueele verantwoordelijkheid; hij dacht daarbij aan Dordrecht en de doleantie.
Wat de dialektische theologen drijft tot de geschiedenis is in de grond steeds het bélang dat ze stellen in de kerk van nu; van hen allen geldt wat in *Zwischen den Zeiten* 1933, 1, K. Fischer verklaart ter inleiding van een opstel over Lagarde: „ich treibe keine im eigentlichen Sinne historische Arbeit". De historische arbeid die ze verrichten staat onder systematisch gezichtspunt. Hij is niet belangeloos. Brunners historische studiën zijn bijdragen tot het werk van schiften en onderscheiden dat de theologie aan de kerk verschuldigd is om haar tegen vergiftiging te beschermen [1]).
De kerkgeschiedenis interesseert in wezen alleen de kerk van heden. Voor haar is ze een levenstaak. Harnack sprak van de taak van de historikus om met de geschiedenis het heden kritisch te dienen. Dit verband behoeft niet in alle onderdeelen van de historische belangstelling even duidelijk aan den dag te treden, maar de liefde en aandacht voor de kerkgeschiedenis kan niet bestaan zonder liefde en aandacht voor de kerk van nu. Deze kerk als strijdende kerk doorstrijdt haar eigen verleden op leven en dood; ze is daarbij op haar beurt aan eeuw en oogenblik gebonden en ziet nu dingen die men voor een halve eeuw anders of onduidelijk zag; ook straks zal weer ander kritisch verstaan van het verleden het tegenwoordige weten afwisselen. Maar het is haar eer de volle macht van het oogenblik der beslissing in het historische werk te leggen.
De kerk heeft daarbij heel bijzondere interne redenen zich juist met de geschiedenis bezig te houden. Het is niet toevallig dat de bijbelsche geschriften veel historische stof bevatten, ja dat ze zich eigenlijk nooit van de geschiedenis losmaken. Het christendom is een historische godsdienst in de strikte zin van het woord, voert in zijn prediking, belijdenis en dogma historische data mee die ze niet voor tijdlooze waarheden inruilt. Zij kan eigenlijk alleen aan de geschiedenis duidelijk maken wat zij te zeggen heeft; zij kent alleen de God die zich in de geschiedenis openbaart. Een kerk die haar boodschap niet historisch vindt en hervindt verdoolt in spekulatie.
Dit moet ondanks het historisme worden vastgehouden. De fout van het historisme is dat het meent in de geschiedenis als zoodanig de openbaring te bezitten, die daarmee dan ook is overgeleverd aan alle wisselingen in de geest des tijds. Daartegenover weet de kerk dat de geschiedenis geen eigen immanente openbaringsmacht heeft. Met des te meer klem komt dan echter naar voren dat de kerk van geen andere God weet dan die zich in de geschiedenis openbaart. Zoo behoort het historisch onderzoek tot de wezenlijke levensfunkties van de kerk.
De duidelijke plaatsbewuste opzet, die het kerkhistorisch werk der dialektische theologen kenmerkt, doet gevoelen hoe vaag en onvolledig de veronderstellin-

[1]) É. Brunner, *Der Mittler*, 1927, S. VII.

gen der kerkgeschiedenis veelal worden doorgedacht. Wie de *Handleiding tot de Kerkgeschiedvorsching en Kerkgeschiedschrijving* door J. G. R. Acquoy [1]) raadpleegt wordt getroffen door de afwezigheid van zulke overwegingen.
De kerkgeschiedenis wordt daar benaderd van de geschiedenis als wetenschap in 't algemeen uit (blz. 2, 5 v.). „Het navorschen en beschrijven van de geschiedenis des Christendoms in haar geheel of bij gedeelten verschilt niet van het navorschen en beschrijven van de geschiedenis in het algemeen" (blz. 1, 2). — „Doch in drie opzichten zal het toch een eigen karakter dragen: 1°. in de opgave der bronnen, waaruit de geschiedenis van het Christendom moet worden geput, 2°. in de bepaling van de wetenschappen, die haar daarbij als hulpwetenschappen kunnen dienen, en 3°. in de aanwijzing van de bijzondere eigenschappen, die de kerk-historicus nevens de algemeene eigenschappen van iederen historicus bezitten moet." Verderop lezen wij: „Ons ideaal der geschiedschrijving als kunst is, het beschrijven van het gebeurde, zooals het is gebeurd en alsof het voor onze oogen gebeurde. De historicus-artist, als ideaal genomen, moet dus twee zaken in zich vereenigen. Eensdeels moet hij de feiten volkomen juist kennen; anderdeels moet hij ze als iets werkelijks voor de oogen zijner lezers plaatsen. Voor het eerste is het taai geduld van den onderzoeker noodig, voor het tweede het levendig voorstellingsvermogen van den kunstenaar" (blz. 157).
Wat beteekent dat eerste, dat „onderzoeken" totdat men „de feiten volkomen kent"? Wat beteekent het wanneer Acquoy vlak daarop laat volgen dat tot de geschiedschrijving „als zoodanig" niet hoort het geven van „waardeeringsoordeelen, zedekundige lessen en staatkundige of kerkelijke beschrijvingen" (blz. 159)?
Merkwaardig is, dat hier één vraag heelemaal niet gesteld wordt, nl. de vraag of het objekt dat bij kerkgeschiedenis in 't spel is, de kerk, ook bijzondere eigenaardigheden in de historische onderzoekingen invoert. Kerk wordt als een bekende grootheid beschouwd, waarnaar verder niet gevraagd behoeft te worden. Eenigzins schemert deze vraag door in de derde bijzondere karaktertrek die genoemd wordt, waarin aan de persoon van de kerkhistorikus nog afzonderlijke eischen worden gesteld boven de algemeene historikus. Bij de nadere toelichting lezen we dan: „Deze vereischten volgen uit den aard van de stof, die hem ter behandeling is gesteld. Hij heeft te doen met de geschiedenis van een godsdienst; dus mag het hem niet aan vroomheid ontbreken. Zijn taak is, de wording, de ontwikkeling en de lotgevallen van het Christendom na te gaan; daarom moet er iets christelijks in hem wezen. De geschiedenis van het Christendom is grootendeels kerkgeschiedenis; bijgevolg moet hij geen vijand van kerk en kerkleer zijn .... Het geldt hier de eenvoudige zielkundige wet, dat men zich slechts van personen en zaken, die men begrijpt, een zuivere voor-

[1]) 2e dr. bewerkt door Dr. F. Pijper, 's Gravenhage 1910.

stelling kan vormen .... Wie geestelijk dood is, begrijpt het leven des geestes niet; maar wie geestelijk leeft, hij alleen kan het naar waarheid, met waardeering en waardig beschrijven" (blz. 163 v.). Bij de bespreking van de persoon van de kerkgeschiedschrijver komen zoo de eigenaardigheden van zijn objekt, de kerk, naar boven. Deze korrelatie is niet voorbereid; het objekt krijgt dan ook slechts in 't voorbijgaan eenige belichting. En in een veelzeggende klimax van typeeringen: godsdienst — christendom — kerk — geest. De terloopsheid bereikt haar toppunt in het laatste, de vermelding van het leven des geestes; deze zin is als een weerlichten maar het onweer trekt in de verte voorbij.
Wanneer de zaak zoo vluchtig gesteld wordt, kan de kerkgeschiedenis voorloopig blijven ingebed in de algemeene kultuurgeschiedenis. Ze teert dan ook op de algemeen historische belangstelling van een bepaalde generatie. De godsdienst, nader bepaald voor de westersche kultuur het christendom, de kerk, zelfs „het leven des geestes", worden als min of meer boeiend en belangrijk verschijnsel in het onderzoek opgenomen. Maar hier geldt toch reeds van de kultuur dat zij haar historisch zelfonderzoek niet geheel buiten haar eigen aktualiteit kan houden. Wanneer in de tegenwoordige kultuurkrisis de geschiedenis ondervraagd wordt moet ze zoo wezenlijk mogelijk antwoorden, want ook achter dit gesprek zit klem en noodzaak. Komt de kultuurhistorikus daarbij de kerk tegen dan moet ook die kerk zoo wezenlijk mogelijk antwoorden, d.i. zichzelf zijn in de beschrijving. Hier vindt dan de algemeene belangstelling vanzelf een grens want de kerk opent zich niet voor algemeene belangstelling („het leven des geestes" ontgaat hem die niet „geestelijk" leeft) en voorzoover ze zich daarvoor opent is het met de algemeene belangstelling gedaan.
Zoo voert ook het algemeen kultureele gezichtspunt tot de vraag naar het wezen der kerk. De wetenschap der kerkgeschiedenis kan hieraan niet voorbij gaan; zij kan niet beoefend worden zonder dat blijkt van welke theologische veronderstellingen men uitgaat. Het is daardoor begrijpelijk, dat de kritische theologie in haar historische arbeid op scherpe theologische onderscheidingen aandringt.

* * *

In het Jaarboek der Theologische School te Bethel van 1932 heeft Georg Merz, de redakteur van *Zwischen den Zeiten*, de vragen besproken die ons hier bezighouden in een artikel *Kirchengeschichtlicher Unterricht als Aufgabe einer kirchlichen Unterweisung*. Hij komt daar al spoedig tot de vraag wat onder kerk verstaan moet worden [1]). In onderscheiding van andere religies die door bloed, landschap of geschiedenis bepaald zijn valt van de kerk niet anders te zeggen dan dat ze haar bestaan heeft door het woord van God en wel het woord van God zooals dat in de schriften van oud en nieuw testament wordt

[1]) S. 138—141.

betuigd. Daarmede wordt de kerk naar haar oorkonde verwezen. Niet alleen historisch maar ook wezenlijk vindt ze haar oorsprong in de verwekking van een nieuwe gemeenschap, waarvan Jezus Christus, die door Israel was gekruisigd, de Heer is en die door hem uit alle volken wordt samengeroepen. Merz beschrijft dan het wezen van de kerk onder vier punten. 1. Ze maakt er aanspraak op de eenige wettige erfgenaam te zijn van de beloften die aan het volk Israel waren gegeven; vandaar haar scherpe strijd tegen het jodendom dat deze beloften usurpeerde. 2. Dit nieuwe volk Gods, het geestelijk Israel, is van het natuurlijke Israel onderscheiden doordat het een gemeenschap is des geloofs. Abraham wordt hier niet als voorvader naar het vleesch geëerd maar als vader der geloovigen. 3. Deze samenhang des geloofs is niet gebouwd op een van menschen uitgaande idee of beschouwing maar, zooals de belijdenis van Petrus doet zien, op openbaring door den Geest Gods; het is gegrond in het geloovig erkennen van de daad die God stelt in Jezus Christus. 4. Als zoodanig behoort het tot het wezen der kerk dat ze onder het kruis verborgen is; dit kruis, en daarmee de kerk, blijft den Joden een ergernis en den Grieken een dwaasheid.

Vragen we verder naar den inhoud van dit woord Gods, waardoor de christelijke kerk alleen leeft, dan komen we tot het hart der theologie. Ik noem hier een woord van Friedrich Gogarten: „Het eigenlijke voorwerp der theologie is de mensch, die aan de zonde schuldig staat en verloren is, en de God, die de zondige mensch rechtvaardigt en behoudt. Al het andere, dat daarenboven in de theologie tot voorwerp van het vragen en disputeeren gemaakt wordt, is dwaling en gif" [1]). Om dit eigenlijke voorwerp der theologie scherp te stellen heeft Luther het sola fide in het hart der theologie geplaatst en Calvijn het soli deo gloria. Daarmee is voor de theologie het groote probleem gesteld hoe de kerk deze waarheid zal kunnen bewaren en overleveren. In een opstel over *Das Wort in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl* [2]) zegt Karl Barth: „Onder het probleem van het woord, dat beteekent toch wel het woord Gods in de theologie versta ik de vraag, of en in hoeverre de theologie zich van haar taak bewust is, de christelijke prediking daartoe te leiden, in menschelijke woorden weer te geven, wat den mensch door God zelf over God gezegd is, in tegenstelling tot alles, wat de mensch zichzelf over God zou kunnen zeggen." Deze kritische vraag ontvangt een dubbel kritisch antwoord. Eenerzijds: „De evangelische kerk moet weten, dat het op elk oogenblik in ieder opzicht aan haar beslissing onttrokken is en aan Gods beslissing in handen gegeven, of zij werkelijke kerk is, d.i. of in haar zijn en doen afzonderlijk en als geheel ontmoeting en gemeenschap tusschen God en mensch plaats vindt" (Karl Barth)[3]). Anderzijds: „Hier is alles ermee gemoeid dat men helderheid heeft daarover, dat er

[1]) In een opstel over *Die Problemlage der theologischen Wissenschaft* in *Zwischen den Zeiten* 1932, 4, S. 293.
[2]) *Zwischen den Zeiten* 1928, 2, S. 92.
[3]) *Zw. d. Z.* 1931, 2, S. 95.

geen zien en geen hooren der openbaring Gods is, zonder de beslissing voor haar. Zonder deze beslissing hoort en ziet men juist niet God, maar een afgod, door de handen of, wat geen verschil uitmaakt voor de afgodendienst. door de gedachten der menschen gemaakt, al was het ook de meest orthodoxe leer, de diepzinnigste kennis der openbaring, ja al ware het de bijbel zelf. En niet alleen de geschiedenis van het buitenchristelijk heidendom, maar evengoed, zoo niet nog veel meer, de katholieke, luthersche en gereformeerde kerk- en kultuurgeschiedenis leveren voor deze afgodengenealogie bewijzen in overvloed" (Fr. Gogarten) [1]).

Dit dubbel kritische antwoord beteekent dus dat men de openbaring Gods niet kan beschrijven zonder in volle afhankelijkheid te staan van het welbehagen Gods en zonder te verkeeren in de volle ernst der eigen beslissing. De theologie heeft de kerk te dienen door de wacht te betrekken bij dit antwoord en een kerkgeschiedenis die een plaats wil hebben in de theologie — en waar zou zij anders haar plaats vinden? — kan deze wacht niet verloochenen als ze onderzoekt en beschrijft hoe de kerk in vroeger eeuwen heeft bestaan. Zij zal dit kritisch gezichtspunt zelfs onophoudelijk tweemaal zien oplichten, namelijk over haar objekt, de te beschrijven kerk, en over haarzelf als subjekt dat onderzoekt en beschrijft. Het onderzoek en de beschrijving krijgen op deze manier wel een heel bijzonder karakter en het is geen wonder dat de kerkgeschiedschrijving deze bijzondere roeping telkens bewust of onbewust inruilt voor een minder kritisch gestelde taak.

In het begin hebben we al gezien, hoe groot de verleiding is om naar de kant van de algemeene kultuur- en godsdienstgeschiedenis het bijzondere van de kerkgeschiedenis te laten vervloeien. Met name aan de negentiende eeuw was het eigen om het algemeene gezichtspunt op te zoeken van waaruit het bijzondere verschijnsel kon worden begrepen. In de normale waardeering der kultuur en der religie vond men een geschikte houding om ook het christendom, desnoods de kerk, belangwekkend en toegankelijk te maken. In die tijd is men dan ook oog gaan krijgen voor de tallooze verbindingslijnen, die tusschen het christendom en het breedere geestesleven, met name de andere religies, heen en weer loopen. De historie, en later de psychologie, hebben de theologie door het algemeene gezichtspunt dat ze doorvoerden op een harde proef gesteld. Wat in het bovenstaande over de kerk gezegd is stelt hier het duidelijk waarschuwingsteeken. Men behoeft nog niet de oogen te sluiten voor de invloeden die van hellenisme, neoplatonisme, humanisme in klassieke en moderne vormen op denken en voelen en handelen der christelijke kerk hebben ingewerkt om het algemeen kultuurleven af te wijzen als wezenlijke veronderstelling van het leven der kerk. Harnack is er het grootsche bewijs van dat men onder deze gezichtshoek de kerk niet in haar wezen te zien krijgt.

---

[1]) *Illusionen*, 1926, S. 4, 20.

Niet minder sterk is evenwel naar de andere kant de verleiding om in de algemeene geschiedenis de kerk af te bakenen als een bepaald aanwijsbare grootheid. Deze verleiding is nabij zoodra men spreekt van christelijke persoonlijkheden of gemeenschappen of volkeren, of zoodra men de kerk georganiseerd ziet als een macht parallel aan de wereldlijke staat. Al deze vormen zijn in de kerkgeschiedenis in groote menigte en verscheidenheid te vinden; maar de kerkhistorikus mag niet vergeten, dat de kategorieën waaronder zoo de kerk wordt gezien, persoonlijkheid, gemeenschapsgroep, volk, staat, zuiver wereldlijke katagorieën zijn. Is het hem dus ernst met het specifieke wezen van de kerk, dan zal hij deze verschijnselen moeten plaatsen onder de kritiek die in het voorgaande als de theologische kritiek ook voor de beoefening der kerkgeschiedenis is aangeduid. Kerkgeschiedenis is niet een apart gesteld stuk wereldgeschiedenis. Merz formuleert zijn waarschuwing in de woorden: „Alleen wie het oordeel aanneemt, dat in het kruis over de wereld wordt voltrokken, en de belofte gelooft, die haar door de opstanding verkondigd wordt, wie derhalve daardoor uit de wereld weggeroepen is, staat in de kerk" [1]). De kerk die de kerkgeschiedenis eigenlijk bedoelt is niet zoo natuurlijk sociologisch te grijpen.
Merz herinnert hierbij aan de terechtwijzing die Luther gaf aan Melanchton, toen deze op de rijksdag te Augsburg geschokt was door het uiteenvallen van de europeesche christenheid: „God heeft uw zaak op een plaats gezet, waar uitsluitend geldt: geloof!" [2]).
Nog een derde verleiding moet worden genoemd, wellicht de meest grootsche voor de historikus: het is de verleiding over de gang der geschiedenis spekulatief te filosofeeren en een samenhangende doorziene ontwikkelingsgeschiedenis aan te bieden. De pogingen daartoe vormen de machtigste bewerkingen der historische stof, ze geven zin aan het gebeuren en brengen rythme in het verloop der krachten. Ze maken geschiedenis tot een monumentale wetenschap. De verleiding voor de kerk om deze weg in te slaan is des te grooter omdat zij gelooft dat God groote plannen met de wereld volvoert, die zij gaarne uit de beschikbare aanwijzingen zou willen aflezen of althans vermoeden. Tegen deze machtige vlucht van historisch doorzicht moet echter de kerk op haar bijzondere hoede zijn. Hetzij zulke pogingen tot historische plaatsbepaling meer werken met redelijke evidentie hetzij ze aansluiting zoeken bij apokalyptische visie, de kerk heeft zich te herinneren dat het haar „niet toekomt te weten de tijden en gelegenheden die de Vader in zijn eigen hand heeft gesteld".
Op deze manier onder haar kritische roeping gesteld, doet de kerk wanneer ze haar geschiedenis beschrijft eigenlijk iets anders dan beschrijven. „Wanneer wij de belijdenis der vaderen ernstig laten gelden, dat kerk daar is, waar het woord Gods gepredikt en geloofd wordt en de sakramenten overeenkomstig hun inzetting bediend worden, en wanneer wij ernst maken daarmee, dat niet

[1]) S. 142. [2]) S. 149 f.

wij vaststellen kunnen, waar werkelijk geloofd wordt, wanneer wij de heerschappij van Christus als heerschappij erkennen die onder het kruis verborgen is, in dat oogenblik is er geen sprake meer van geschied*schrijving*. Verborgen daden kan ik niet beschrijven, ik kan ze slechts betuigen" (Merz [1])). Op deze manier is er weer het volle verband tusschen het getuigenis der kerk in haar prediking en het getuigenis der kerk in haar historische arbeid.

We komen zoo te staan voor de vraag welke positieve aanwijzingen te vinden zijn voor de kerkgeschiedschrijving die trouw wil zijn aan het in het voorgaande ontwikkelde kritische gezichtspunt. Wij ontmoeten dan voornamelijk de volgende drie gedachten:

1. De kerk van het heden staat met de kerk van het verleden tezamen onder de roeping om van het woord van God in deze wereld getuigenis af te leggen. Het wezen van dit historische lichaam dat christelijke kerk heet ligt in God die zijn woord tot haar spreekt, in het eeuwig evangelie. Daarom zijn de grenzen der kerk, en daarmee der kerkgeschiedenis, niet menschelijk zichtbaar te maken. Het staat buiten de bevoegdheid van de kerkhistorikus te konstateeren wat christelijk mag genoemd worden en wat niet. „Of een verschijnsel „antichristelijk" is of „christelijk", kan men niet vaststellen, maar slechts betuigen" (Merz [2])). Het kruis kan niet als kenmerk in profanen zin optreden om de gemeente des kruises kenbaar te maken, niet als kategorie bij de geschiedbeschrijving, slechts als „teeken". Evenmin als de scheidslijnen naar buiten scherp zijn aan te geven is het mogelijk de schifting naar binnen te voltrekken. Er is veel valsche of schijnkerk, hoe streng men ook orde op zaken probeert te stellen (de calvinisten zijn hierin verder gegaan dan de lutherschen). De kerkhistorikus mag, wanneer hij zijn taak theologisch-kritisch verstaat, deze onderscheidingen niet verwaarloozen en tegelijk ook niet onverantwoord hanteeren. Zijn objekt is vindbaar en onvindbaar tegelijk. Vindbaar is het omdat hij met konkreet historisch leven te doen heeft, omdat hij geen geschiedenis te beoefenen heeft van engelen of geesten maar van menschen. Om deze menschen te vinden dient hem het historisch aanwijsbare spoor van het christendom door de landen en de eeuwen, beginnend in het Palestina van het begin onzer jaartelling en leidend tot de onoverzienbaar bont geschakeerde werkelijkheid van de huidige christenheid. Hij heeft daarbij slechts met buitenchristelijke formaties te maken voorzoover deze een raakvlak hebben met het christendom. Ook Harnack hield hieraan vast toen hij zich verzette tegen afglijden naar een algemeen godsdiensthistorische behandeling van het gnosticisme. Hoe diffuus zulke betrekkingen dikwijls ook zijn, het blijft de taak van de kerkhistorikus ze op te sporen en te volgen zoover hij kan. Hoewel het grootste deel van deze geschiedenis zich afgespeeld heeft in Europa, zullen de sporen toch ook voeren naar de zendingsgebieden van de laatste tijd. Maar dit alles is niet meer dan een grove selektie van

[1]) S. 147. [2]) S. 150.

materiaal; de benaming „christelijk" staat hier tusschen aanhalingsteekens, zooals wanneer men in ons land spreekt van „het christelijk volksdeel". Kritische kerkgeschiedenis, die weet van het wezen der kerk, breekt deze vindbaarheid.

2. In de opgestane Heer is gegrond de eenheid van dit historisch zoo sterk gedifferentieerde lichaam der christelijke kerk. Juist omdat dit zoo is, kan op de historische differentiatie het volle licht vallen. De kerk bestaat nooit tijdloos, haar prediking en theologie zijn er alleen als prediking en theologie van een bepaalde tijd. Alles wat de kerk is en doet is onmiddellijk betrokken op het leven, speciaal ook het geestesleven van het oogenblik en de plaats waar de geschiedenis zich afspeelt [1]). De kerkhistorikus moet hier dus het volle pond geven aan het historisch-kritisch onderzoek met alle middelen die aan de historische wetenschap ten dienste staan en onder alle beperkingen en gevaren die zich daarbij voordoen. Hij mag hierbij noch sociologie noch psychologie verwaarloozen; hij zal zich ook moeten wagen aan fenomenologisch schouwen der grootere en kleinere strukturen (bijv. de oostersche kerk tegenover de westersche, het historisch begrip scholastiek, de eenheid van het verschijnsel der reformatie, der Aufklärung, de modernere tegenstellingen van angelsaksisch en duitsch christendom, het „social gospel", enz.). Wijst hij dit af, dan veroordeelt hij zichzelf tot een registratieve geschiedschrijving die zeker geen juist beeld geeft. De subjektiviteit, die wordt ingevoerd door methoden van „Einfühlung" en „Schau", door pogingen om de ontwikkeling van personen doorzichtig te maken en dergelijke meer, is een faktor die onvermijdelijk is en met alle risiko moet aanvaard. Maar gehoorzaamheid aan het kritisch gezichtspunt brengt met zich dat dit alles slechts hulpmiddel mag blijven om de stof te rangschikken en in grooter of kleiner samenhang te zien. Ook hier blijft het slechts een betuigen van de wezenlijke samenhang der kerk met behulp van zulke figuren, zonder dat „het enigmatisch karaker der geschiedenis" (Merz [2])), ook, ja vooral der kerkgeschiedenis, wordt verdoezeld.

3. De kerkgeschiedenis in haar volle rijkdom en verwardheid blijft gesteld onder het oorspronkelijk (niet alleen in tijdelijke zin) moment van het evangelie. „De geschiedenis der kerk is een historia relativa, beter een historia referenda; zij moet onophoudelijk betrokken worden op het geschieden Gods, waarvan de bijbel bericht" (Merz [3])). Wat in de schrift betuigd is, is niet initium maar principium van de kerk in haar historisch bestaan. De kerkhistorikus zal steeds kritisch op deze „oorkonde" der schrift opmerkzaam moeten zijn, van

---

[1]) „Er is geen tijdlooze theologie, een theologie eens voor al. Maar de theologie is er telkens als theologie van een bepaalde tijd. Daarmee wil niets gezegd zijn in de richting van een relativeering der theologie en harer waarheid. Want de theologie heeft te maken met de eeuwige waarheid van de levende God en Zijn openbaring in zijn zoon Jezus Christus. Maar zij heeft met deze waarheid te maken zooals deze telkens in strijd verkeert met de waarheid, of liever met de wijsheid, waarmee een tijd telkens probeert op de onzekerheden der menschelijke existentie een antwoord te geven." Gogarten, *Zw. d. Z.* 1932, 4, S. 307.

[2]) S. 165. [3]) S. 151 f.

daaruit zoeken de oogen te openen voor die gebeurtenissen en geschriften in de geschiedenis die van deze oorkonde in bijzondere mate getuigenis dragen. Merz herinnert er in dit verband aan dat zoo ook de kanon is ontstaan en dat de waardeering der reformatie hiermee samenhangt [1]).

* * *

Ik wil trachten aan een paar voorbeelden te toonen, hoe zulke kritische kerkgeschiedenis in de praktijk wordt beproefd. Men kan het zien aan Karl Barth, die in zijn beroemde opstel *Die Not der evangelischen Kirche* [2]) en in zijn robuuste brochure *„Theologische Existenz heute"* [3]) voor de tegenwoordige tijd precies hetzelfde doet als wanneer hij Schleiermacher of Anselmus beschrijft of opmerkingen maakt over Augustinus. Het is in de bepaalde historische situatie teekenen wat het wezen der kerk is en in hoeverre ze dat wezen bewaart of verloochent.

Over Arius schrijft Gogarten op de volgende wijze: „Zooals Arius den λογος verstaat, verduistert hij zich door hem zoowel de kennis der menschelijke verlorenheid als de goddelijke genade. Wanneer het geoorloofd is, de moderne uitdrukkingen te gebruiken, dan zou men kunnen zeggen, dat Arius van den Zoon Gods het principe maakte van een de wereld verlossende religiositeit, waardoor hij God en mensch zoo verstaat, dat de mensch wel in staat is, uit eigen krachten zijn verlorenheid te overwinnen en zich de genade Gods waardig te toonen. De Zoon Gods als de λογος stelt een spekulatieve kontinuïteit voor tusschen mensch en God" [4]). Ook bij Gogarten gaat de beschrijving van Arius gemakkelijk over in een beschrijving van onze tijd „Want precies zooals in de theologie, waartegen Paulus zich keert, de goddelijke wet, en in de ariaansche leer de Logos, resp. de verlossende Zoon Gods als een bemiddeling, als het middel tot een bemiddelende kontinuïteit tusschen God en mensch verstaan werd, evenzoo verkeert de moderne theologie in gevaar het lumen naturale of het religieuze gevoel of de religieuze aanleg of het religieuze apriori, d.i. dus de religieuze mensch tot zulk een bemiddeling tusschen de verloren mensch eenerzijds en de rechtvaardigende God anderzijds te maken" [5]). En dan weer het groote motief van zijn beschouwingen: „Een gevaar is dat voor de theologie daarom, omdat ze zich daardoor het uitzicht op haar eigenlijk voorwerp beneemt, namelijk de verloren zondige mensch en de grondelooze genade Gods."

Merz geeft een paar korte schetslijnen voor behandeling der reformatie bij het godsdienstonderwijs [6]). „Men moet daarvan uitgaan, dat een reformatie der kerk slechts dan werkelijk reformatie is, wanneer zij op een voor de kerk beslissend punt is begonnen . . . Ingevolge hiervan zal de beschouwing van de her-

[1]) S. 162 f.
[2]) *Zwischen den Zeiten* 1931, 2, [3]) 1933. [4]) *Zw. d. Z.* 1932, 4, S. 305.
[5]) S. 310. [6]) *Kirchengeschichtlicher Unterricht*, S. 158—161.

vormingsgeschiedenis daarvan uitgaan dat bij het begin van de zestiende eeuw onzer jaartelling in Midden-Duitschland een strijd ontstond over de vraag „Wat is vergeving der zonde?" Deze vraag is voor het leven der kerk beslissend; want het feit van de vergeving wordt in de belijdenis door de gemeente betuigd en is voor het verstaan van hetgeen God aan de wereld gedaan heeft noodzakelijk ... Wanneer dan aangetoond wordt, dat de strijder tegen den aflaathandel de monnik Luther was, die de brief aan de Romeinen met nieuwe oogen las en het evangelie in het oude licht zag, dan wordt begrijpelijk, dat het hier niet ging om een toevallige gebeurtenis, maar om een gebeurtenis, die de beteekenis in zich draagt „urkundliches Ereignis" te worden, waar derhalve een nieuwe epoche begint. Dientengevolge moet de jeugdontwikkeling van Luther onder dit gezichtspunt gesteld worden, niet onder een biografisch-psychologisch."

Uit deze korte voorbeelden blijkt de drang bij alles te vragen naar het wezen der kerk, in te gaan op de geest in een bepaalde tijd, te zoeken naar die punten in de geschiedenis waar de „oorkonde" duidelijk zichtbaar wordt.

Men kan niet zeggen, dat de dialektische theologen het terrein van de kerkgeschiedenis in belangrijke breedte hebben doorschreden. Het is een tamelijk smal spoor dat ze volgen. De echte historische belangstelling vertoeft nog. Ook is er doorgaans niet het geduld om de strukturen te zien en niet de onbevangenheid die ook sociologie en psychologie aandurft. De belangstelling is overwegend dogmenhistorisch. Het groote theologisch-kritische gezichtspunt overheerscht zoodanig, dat hun historische arbeid menigmaal incidenteel, ja illustratief karakter draagt. In welke richting de arbeid zich echter ontwikkelt kan men misschien het duidelijkst zien aan de behandeling van de figuur van Augustinus, omdat daar de verschillende genoemde elementen alle in te vinden zijn maar omdat daar ook blijkt hoe men doorbreekt naar volledige historische aandacht.

Aan Augustinus heeft Heinrich Barth een artikel gewijd [1]), dat aldus begint: „Door de dialektische theologie is voor Augustinus zeker geen gunstige atmosfeer geschapen ... Aan alle onbelemmerd uitstroomen van religieuze ervaringen, aan alle overvloeien der zielsbeweging in God en van de goddelijke levensbron in de ziel heeft die dialektiek de onderstellingen ontnomen. Waar de grens niet geëerbiedigd, waar het onderscheid niet in acht genomen wordt, daar wordt alle vroomheid tot ergernis, alle gevoelssterkte tot reden van argwaan, alle Godinnigheid tot aanklacht. Niemand heeft echter het „kwalitatieve onderscheid" zoo volledig en zoo konsekwent miskend als juist Augustinus" [2]). Uit deze gevoelens welde de afkeer van Karl Barth van „die afschuwelijke *Confessiones*" en van het gemak waarmee Augustinus „christelijke geschiedfilosofie" beoefent in *De civitate dei* [3]); het gaat alles terug op z'n kardinale

[1]) *Zwischen den Zeiten*, 1931, 4.
[2]) S. 319. [3]) *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, 1930, S. 60.

fout dat hij „de ongeschapen geest gezocht heeft in de kontinuïteit van de geschapen geest" [1]). Doorloopend stelt Karl Barth in deze studie de reformatoren tegenover Augustinus; Augustinus' verfijnd synergisme in de leer der genade wordt ontmaskerd door het woord van Calvijn: „Dieu besogne en telle sorte qu'il n'y a rien de nostre costé" [2]).
In het bovengenoemde artikel van Heinrich Barth wordt dan echter gewezen op de taak die met zulke kritiek behoort gepaard te gaan, namelijk het doorzoeken en doorwerken van de typisch augustinische gedachten in hun verband, om zoodoende in het eigenlijke kerkhistorische probleem dat in Augustinus voor ons staat door te dringen. Hij noemt daarbij als de drie belangrijkste vraagpunten de ongebrokenheid der verhouding tot God, het bewustzijn van een wereldgeschiedenis waaruit Augustinus in zijn persoon en werk leeft en de liefde tot God die niet opgaat in de liefde waarmee God liefheeft [3]).
Wat Heinrich Barth hier als taak aanduidt is op uitvoerige en uiterst aandachtige wijze ondernomen door O. Noordmans in zijn vorig jaar verschenen studie *Augustinus* [4]). In de inleiding lezen we: „Bij de samenstelling van dit werkje heb ik mij steeds voor oogen gesteld de groote beteekenis, die Augustinus heeft voor de Westersche Christenheid ... De alles beheerschende tegenstelling van heidendom en christendom staat er in 't middelpunt. Paulus heeft afgerekend met het Jodendom; Augustinus met het Paganisme." Noordmans blijft daarbij opzettelijk vóórreformatorisch. „Luther heeft het werk van Paulus voortgezet; Calvijn dat van Augustinus. Op deze reformatorische voortzetting is echter geen nadruk gelegd. Het boekje wil algemeen-christelijk zijn. Op die wijze komt de critische waarde, die de werken van Augustinus voor de hedendaagsche christenheid hebben, het best naar voren. Het is ook wel mogelijk, hem door de mond van Calvijn of Pascal te laten spreken en zoo z'n oordeel te laten gaan over de resten van heidendom, die het middeleeuwsche Rome van het oude overnam. Maar dan krijgt men de volle critiek, die de kerkvader op het moderne Europa oefent, niet te hooren. Het Paganisme zit dieper en ook de Reformatie heeft er een stuk van meegekregen. Het Humanisme kan bijna haar tweelingbroeder genoemd worden. Pascal is in dat opzicht soms zuiverder vertolker van Augustinus' boodschap aan ons werelddeel dan Calvijn."
Uit deze inleiding is al te merken hoeveelmeer historische aandacht Noordmans heeft voor zijn stof dan de meeste dialektici. Hij waagt zich ver vooruit, hij wordt bijna kultuurhistorikus. Maar hij weet van de kerk onder hetzelfde kritische gezichtspunt en laat zooveel van haar vormen als mogelijk is zien in het kleed der geschiedenis. Zijn lichte kritiek op Augustinus' Godsidee (naast Calvijn's *Institutie* lijkt ze teveel wezenskennis te zijn en te weinig openbaringskennis [5])) krijgt daardoor een uitermate rijk gedetailleerd relief. En hoe uit-

[1]) S. 41. [2]) S. 66 f. Zie ook de laatste bladzijde over het gebed, S. 104. [3]) S. 321 ff.
[4]) Volksuniversiteitsbibliotheek, Haarlem 1933.
[5]) blz. 245 v.

voerig beschouwt hij de struktuur van de afrikaansche kerk. Bij dat al heeft hij voorgoed verlaten de weg van de waardeering der religieuze persoonlijkheid als zoodanig die door Harnack zoo vol zelfvertrouwen was bewandeld; het is om de kerkvader te doen. Daarom staat het werk over *De stad Gods* in 't middelpunt, niet de *Confessiones*.
Als de historikus zijn bemiddeling verleent tot het gesprek dat de kerk van het heden met de kerk van het verleden wil voeren over de openbaring Gods, moet zijn aandacht voor de historische details dan niet even onbeperkt zijn als zijn blik op de kerk wezenlijk behoort te zijn?

NATIONALE GOEDEREN

DOOR Ds. J. J. BUSKES Jr.

NATIONALE GOEDEREN

Een van de meest belangwekkende verschijnselen onzer dagen is de vrijwel in alle landen constateerbare nationale opleving, die vergezeld gaat van een steeds toenemende waardeering der nationale goederen.
Dat deze opleving het sterkste is in de landen, die het meest door den oorlog beïnvloed zijn geworden, spreekt vanzelf. Toch kan ook in de landen, aan welke de invloed van den oorlog meer is voorbijgegaan, geconstateerd worden, dat meer dan vroeger de nadruk op de beteekenis der nationale goederen gelegd wordt.
Van belang is, dat deze opleving in den regel een godsdienstig karakter draagt en in elk geval als een zegen van God gewaardeerd wordt. „De Standaard" verheugt er zich over „dat ons volk de goede dingen in ons nationale leven weer gaat zien en er zich in verblijdt." Immers: „Het is een rijke zegen uit Gods hand, dat de oogen er weer voor geopend werden." „De nood maakt weer ontvankelijk voor de geestelijke goederen." [1])
Wij kunnen deze nationale opleving zeker niet uitsluitend politiek verklaren. Zij is een reactie op de levens- en wereldbeschouwing van het liberalisme, dat het lied der vrijheid zong, het leven der wereld opbouwde van uit het leven van den vrijen onafhankelijken mensch en van geen bindingen wilde weten. Een reactie ook op de levens- en wereldbeschouwing van het socialisme, voor zoover dit door de liberale gedachtenwereld beheerscht werd en een abstract onwerkelijk internationalisme propageerde.
Dit liberalisme en dit socialisme hebben in onzen tijd afgedaan. In de nationale opleving uit zich het gerechtvaardigd verzet van een wereld, die verzadigd van en teleurgesteld in alle mogelijke vrijheidstheorieën met leege handen staat en nieuwe vastheden zoekt. Men wil een middelpunt, waar omheen het menschenleven kan worden opgebouwd. De nationale bewegingen propageeren als middelpunt het volk. Zij zijn de reactie op de overtuigingen van een vorige generatie, die geloofde in de vrijheid, de autonomie, de rechten van den enkeling, de ontplooïing van de menschelijke persoonlijkheid en die aan de idee van het volk weinig waarde hechtte. Dit geloof is intusschen stuk gebroken of is nog bezig stuk te breken. Men stelt in vollen ernst de vraag, of het volk niet van grooter belang is dan de enkeling en men zoekt weer binding. Het nationalisme wint veld omdat het een boodschap brengt, die correspondeert op den nood van onzen tijd. Het bloedlooze liberalisme met zijn relativisme en zijn abstracties moet ruimte maken voor het bloedwarme geloof in het volk, dat opkomt uit de levende werkelijkheid.

---

[1]) *De Standaard* van 22 September 1933.

Nog één stap en het nationalisme wordt een nieuwe religie. Ds. Visser 't Hooft citeert Dr. Datta, die van het Oosten zegt, dat het nationalisme als bezielende kracht de plaats van de religie heeft ingenomen. [1]) Met goed recht kunnen wij dit ook van het Westen zeggen.
Het kan zoover komen, dat de bestaande religie in dienst van dit nationalisme wordt gesteld. Men denke alleen maar aan de door de „Duitsche Christenen" gepubliceerde richtlijnen.
Zoover behoeft het evenwel niet te komen. In Nederland zullen er niet vele nationalisten zijn, die instemmen met het woord: „Zooals Jezus voor de geheele wereld gestorven is, zoo is Prins Willem van Oranje voor Nederland gestorven." [2]) In ons land blijft het bij een nationale opleving, die vooral uitkomt in een toenemende waardeering der nationale goederen en al ontvangt deze opleving wel graag een zekere wijding van de zijde van het christendom, zij wil toch zelf geen religie zijn.
Wanneer wij luisteren naar datgene, wat deze nationale opleving bij monde van haar apologeten binnen den kring van het rechtzinnig Protestantisme ons te zeggen heeft, hooren wij haar vooral en telkens opnieuw spreken over Gods scheppingsordeningen, terwijl „God, Nederland en Oranje" en „Er staat geschreven en er is geschied" haar meest karakteristieke leuzen zijn.

Gods scheppingsordeningen.
Wij ontkennen niet, dat er, wanneer er gesproken wordt over nationale goederen, ook over Gods scheppingsordeningen moet worden gesproken. Wat wij wel ontkennen is, dat deze scheppingsordeningen zoo gemakkelijk gehanteerd kunnen en mogen worden als het tegenwoordig geschiedt.
Karl Barth heeft er in een van zijn laatste artikelen enkele principiëele opmerkingen over gemaakt.
Het gebod „Gij zult geen andere goden voor Mijn aangezicht hebben" heeft tot voorgeschiedenis het „Ik ben de Heere uw God, die u uit Egypteland, uit het diensthuis uitgeleid heb." Het eerste gebod mag nooit uit dezen soteriologischen samenhang worden losgemaakt. De openbaring geschiedt binnen de grenzen van het door God met menschen opgerichte verbond, in het regnum gratiae. Van de axioma's, die aan de zedelijk-politieke geschiedenis ten grondslag liggen en die met veel ijver als scheppingsordeningen ten tooneele worden gevoerd, geldt dit niet. Een axioma, dat men abstract uit de schepping meent te kunnen afleiden, is in geen geval het gebod van God. Daarom mag het niet als een tweede, derde of vierde openbaring naast de eerste worden gesteld. Vanuit dezen gezichtshoek oefent Barth kritiek op enkele parolen van dezen tijd: openbaring en schepping, openbaring en oeropenbaring, Nieuwe Testament en

---

[1]) Dr. W. A. Visser 't Hooft, *Nationalisme als religie,* in *Eltheto,* Juni 1931, blz. 306.
[2]) *Nationaal Nederland,* weekblad van het Nationaal Oranje-Verbond, 9 Sept. 1933.

menschelijke existentie, het gebod en de ordeningen. [1])
Het laatste parool is de titel van Brunner's Ethiek: „Das Gebot und die Ordnungen."
Brunner geeft in dit boek deze definitie van scheppingsordeningen: het zijn zulke gegevenheden van het menschelijk samenleven, die aan alle historisch leven als onveranderlijke vooronderstellingen ten grondslag liggen, daarom in hun vormen wel is waar historisch veranderlijk, maar in hun grondstructuur onveranderlijk zijn en die tegelijkertijd op een bepaalde manier de menschen in relatie tot elkander zetten en met elkander verbinden. [2])
Brunner weet, dat hij, wanneer hij over de schepping spreekt, geen oogenblik mag vergeten, dat wij de schepping van God slechts in haar gebrokenheid door de zonde en den geschapen mensch alleen maar als zondaar kennen. Maar juist met het oog op dit feit vindt hij de scheppingsordeningen buitengewoon belangrijk. Hij beschouwt hen als middelen van de goddelijke wijsheid, om de menschen, die door hun zonde van elkander vervreemd zijn en in hun diepste willen van geen gemeenschap meer weten, tot gemeenschap te dwingen en zoo menschelijk leven, dat alleen in gemeenschap mogelijk is, mogelijk te maken. Brunner noemt als voorbeelden het op elkander betrokken zijn van man en vrouw, ouders en kinderen, enz.
Naast de scheppingsordeningen zijn er nog andere ordeningen, die alleen met het oog op de zonde zin hebben. De belangrijkste van deze is de staat en zijn recht.
Brunner onderscheidt de ordeningen van hun historisch wisselende vormen. Het gaat om hun grondstructuur.
Wat nu deze ordeningen betreft, geldt voor een christen volgens Brunner de regel: Eerbied voor den Schepper eischt gehoorzaamheid aan het gegevene en het dankbaar aanvaarden van de goedheid van den Schepper in de ordeningen.
Daar zijn echter beperkingen. De aanvaarding is de aanvaarding van iets, dat voorloopig is. God wil ten slotte boven de schepping uit. Verder is het gegevene niet het door God geschapene, maar het door God geschapene bedorven door de zonde. Alle ordeningen zijn in hun historische vormen ook openbaringen van menschelijke zonde en goddeloosheid. En zij zijn, ook afgezien van hun historische vormen, openbaringen van de onvolkomenheid der geschapen wereld. Wel zijn zij heenwijzingen naar den gemeenschapswil van God, maar zij zijn tegelijkertijd werktuigen van een zondig en gewelddadig collectief egoïsme. Daarom loopen zij altijd gevaar door verabsoluteering tot afgoden te verworden. Dan worden zij tot valsche veiligstellingen van dit leven

---

[1]) Karl Barth, *Das erste Gebot als theologisches Axiom*, in *Zwischen den Zeiten*, 1933, 11. Jhrg., 4, S. 302 ff.
[2]) E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, S. 194.

tegenover het goddelijk gericht en tot verschansingen, waarachter de mensch, dien God uit het gegevene wil uithalen, zich verbergt. Dan worden de ordeningen van God tot afweermiddelen tegen het Koninkrijk Gods. Daarom is Gods wil niet alleen: aanvaarden, maar ook: zich verzetten. De voor een zeker conservatisme karakteristieke apologetiek, door welke met behulp van de voorzienigheidsgedachte de gegeven ordening als de door God gewilde gerechtvaardigd en elke kritiek als ongehoorzaamheid aan de door God gewilde ordeningen afgewezen wordt, kan alleen opkomen daar waar het geloof radicaal bedorven is. Echt geloof is ondenkbaar zonder een levend en smartelijk bewustzijn van de tegenstelling tusschen de wereld, die God wil en de wereld, zooals zij nu is. [1])

Hoe groote gevaren hier dreigen, wanneer nationale bewegingen in den waan verkeeren, Gods scheppingsordeningen zonder meer in de gegeven wereld te kunnen aanwijzen, is duidelijk.

Wanneer met Brunner's beschouwingen volle ernst wordt gemaakt, beteekenen zij, dat de scheppingsordeningen in geen geval zoo maar uit de gegeven wereld zijn af te leiden. Zij hebben geen zelfstandig bestaan, los van God. God geeft Zijn eer aan geen ander, ook niet aan ordeningen, die los van Hem een zelfstandig bestaan hebben en laat evenmin Zijn voorzienigheid opgaan in bepaalde historische ordeningen. Daarom is het ongeoorloofd aan bepaalde nationale goederen als aan door God gewilde scheppingsordeningen een goddelijke sanctie te verleenen. Volken zijn scheppingen van God, maar ook produkten van zonde. Van elk volk geldt: Zie ik ben in ongerechtigheid geboren! Identificatie van het gegevene met de schepping moet worden afgewezen. Het eerste geloofsartikel „Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper van hemel en aarde" mag niet van het tweede „En in Jezus Christus" worden losgemaakt. Wij kennen den Schepper niet uit de wereld, maar uit Gods openbaring in Jezus Christus.

Dit beteekent voor de vraag, die ons bezighoudt, dat wij met de scheppingsordeningen heel weinig kunnen beginnen. Wij weten zeer wel, dat er ordening moet zijn. Wij weten ook van bepaalde ordeningen, die ons wijzen op de voor ons op dit oogenblik geldige ordening, de op dit oogenblik voor ons geldige scheppingsordening van God, maar wat b.v. het volk voor ons op dit oogenblik als ordening Gods beteekent, dat kunnen wij niet uit de gegeven wereld afleiden. Dat moet God ons zeggen in Zijn openbaring. Geen een van de ons bekende innerlijke en uiterlijke feitelijkheden van ons creatuurlijk bestaan kunnen wij als zoodanig als den wil van den Schepper beschouwen. Barth zegt: Zooals de Schriftprediking der Godsopenbaring ons telkens weer tot de stem van den levenden God moet worden, zoo moeten ook deze innerlijke en uiterlijke feitelijkheden van ons bestaan het karakter van goddelijke heenwijzingen

[1]) E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, S. 192—203.

en bindingen telkens opnieuw ontvangen door het woord van God. Nooit mogen wij dus met een beroep op zgn. scheppingsordeningen zoo maar zeggen, wat Gods geboden zijn. Wij mogen alleen zeggen, dat deze feitelijkheden van onze creatuurlijkheid in het licht van de Schriftprediking der Godsopenaring Gods Woord voor ons kunnen worden. In hoeverre zij dit zijn, mogen wij nooit uitmaken, omdat dit alleen aan het Woord van God toekomt. Een ethiek, die den wil, het gebod van God uit de schepping kan afleiden, zet zich op den troon van God. [1])

De zin van Gods scheppingsordeningen is dus alleen kenbaar voor het geloof in de openbaring van God als den Schepper en den Verlosser.

Brunner vergeet in zijn ethiek — dit is wel de zin van Barth's kritiek op hem — dat ook de ordeningen zelf alleen voor het geloof kenbaar zijn. Heel duidelijk blijkt dit, waar Brunner probeert het monogame huwelijk als scheppingsordening te motiveeren. [2])

Bij enkele anderen zijn de gevolgen van dit vergeten nog veel erger. Wij denken aan Gogarten en zijn discipelin Magd. v. Tiling, vooral ook aan de theologen van het Duitsch Nationaal Socialisme, Wilhelm Stapel en E. Hirsch. [3])

Het behoeft geen sterveling te verwonderen, dat op deze lijn zich bewegend een ieder als scheppingsordening kwalificeert wat hij als zoodanig wenscht te kwalificeeren. Weinel heeft een goed werk gedaan, toen hij met een overvloed van gegevens aantoonde hoe de een den ander op dit punt tegenspreekt en hoe er in de groote verwarring met geen mogelijkheid eenige orde is te brengen. [4])

Bij alle verschil is dit echter de gemeenschappelijke fout, dat de ordeningen geïdentificeerd worden met de geboden Gods. In ons land worden op deze wijze bepaalde vormen van gezin, gezag en volk als scheppingsordeningen verdedigd en gehandhaafd. Toch staan deze historische vormen van gezin, gezag en volk zeker niet op één lijn met het gebod van God. Doen zij het wel, dan schuift zich een bepaalde christelijke burgerlijke wereldbeschouwing in de plaats van het geloof in Jezus Christus.

Wij veroorloven ons even een zijsprong.

---

[1]) Karl Barth, *Zur Lehre vom Heiligen Geist*, S. 39—55.

[2]) E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, S. 326 ff.

[3]) Fr. Gogarten, *Die Schuld der Kirche gegen die Welt*, *Wieder die Achtung der Autorität*, *Ich glaube an den dreieinigen Gott* en zijn artikel *Schöpfung und Volkstum*, in *Zwischen den Zeiten*, 1932 10. Jhrg., 6.
M. von Tiling, *Grundlagen des pädagogischen Denkens*.
W. Stapel, *Der christliche Staatsmann* en *Sechs Kapittel über Christentum und Nationalsozialismus*.
E. Hirsch, *Deutschlands Schicksal* en *Schöpfung und Sünde in der natürlichgeschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen*.

[4]) H. Weinel, *Schöpfungsordnungen eine neue Grundlegung der Sozialethiek?* in *Die Christliche Welt*, 4 en 18 Maart, 8 April 1933.

De kritiek moet, wanneer wij over het werk van Dr. Kuyper spreken, inzetten bij zijn leer van de algemeene genade. Wanneer wij meer in het bijzonder denken aan een van de jongere professoren van de Vrije Universiteit, dan bij zijn leer van de wetskringen. Daarover een enkel woord.

21 October van het jaar 1881 hield Dr. A. Kuyper als eerste rector van de Vrije Universiteit een oratie, getiteld: „Souvereiniteit in eigen kring."

Volstrekte souvereiniteit — aldus Dr. Kuyper — kan in geen schepsel, maar moet in de Majesteit Gods rusten. Maar deze hooge Souverein draagt Zijn gezag over aan menschelijke personen, zoodat men op aarde in het zichtbare nooit rechtstreeks op God zelf stuit, maar het souverein gezag steeds voor ons optreedt, overgedragen in een ambt van menschen. Maar zij, aan wie God souvereiniteit overdraagt, bezitten gezag slechts in beperkten zin.

Ons menschelijk leven vormt een samengesteld organisme. Er bestaan allerlei kringen; er is een zedelijke, een wetenschappelijke, een handels-, een kunstwereld, elk met een eigen gebied met binnen den omtrek van dat gebied een eigen souverein.

Doordat al deze kringen in elkander grijpen, ontstaat het rijke menschenleven. Tegelijkertijd ook het gevaar, dat de ééne kring de andere inbuigt. Daarom heeft het staatsgezag, als afzonderlijke gezagskring, te zorgen dat het leven van al deze kringen een goed op elkaar inwerken mogelijk maakt, dat het recht gehandhaafd blijft en de enkeling beschermd wordt tegen overheersching van zijn kring. Deze staatssouvereiniteit steekt hoog boven alle kringen uit, maar binnen de kringen geldt ze niet. Daar heerscht het uit God nederdalend gezag, dat door hen niet verleend, maar erkend wordt. Voor den staatssouverein is daarom het ideaal, de vrije levensbeweging voor alle kringen mogelijk te maken.

Groen van Prinsterer was de man, die deze gedachte tot uitdrukking bracht in zijn sprekende formule „Souvereiniteit in eigen kring."

Deze leer van „Souvereiniteit in eigen kring" is volgens Dr. Kuyper gegrepen uit het hart der Schrift en den schat van het Gereformeerde leven.

Deze leer van Souvereiniteit in eigen kring nu wordt in onze dagen door Prof. Dooyeweerd in wijsgeerige terminologie geformuleerd en als de leer van de wetskringen tot het grondbeginsel van het Calvinisme verklaard. De wijsgeerige formuleering van zijn beschouwingen is voor hem niet een elegant steekspel met bloot logische begrippen. Zij dekt integendeel een levens- en wereldbeschouwing, die alle logica te boven gaat: „uw levens- en wereldbeschouwing, mijn Calvinistische geestverwanten!"

Tegen een revolutionaire miskenning van de grenzen der levensordeningen richt Prof. Dooyeweerd „het Calvinistische principe van de souvereiniteit in eigen kring, een beginsel, dat als leuze schier ieder vertrouwd, in zijn diepen universeelen zin wellicht aan minder velen bekend is."

„Dit is het principe, dat een veelheid van goddelijke ordinantiën voor natuur

en leven erkent, en voor iedere sfeer van deze goddelijke ordinantiën souvereiniteit in eigen kring opeischt; het beginsel, dat souvereine economische ordinantiën stelt, naast even souvereine rechtsordinantiën en beide naast de souvereine zedewet van liefde tot God en den naaste. Dit is het principe, dat tenslotte de bovenredelijke eenheid van al die souvereine wetskringen stelt in het goddelijk wereldplan, in Gods eeuwige providentie of voorzienigheid (de wetsidee), dat achter de actie in iederen wetskring plaatst het diepe religieuze besef van het kindschap Gods en de souvereiniteit van den Schepper des hemels en der aarde." [1])

Prof. Dooyeweerd spreekt niet over ordeningen, maar over ordinantiën. De bedoeling is dezelfde. In elk geval worden allerlei ordinantiën, die uit de gegeven wereld worden afgeleid, naast het gebod van God gesteld. In den grond der zaak wordt het laatste daarmee op zij geschoven. Het wordt met al de andere ordinantiën ondergeschikt aan de Wetsidee, Gods eeuwige providentie of voorzienigheid. Dat deze leer ten opzichte van het vraagstuk van de nationale goederen zeer bepaalde consequenties met zich brengt, is in den loop der jaren herhaaldelijk gebleken.

Wanneer men met het nationale als met een scheppingsordening van God werkt, wordt het in zijn beteekenis gemakkelijk overschat en ontvangt het licht een godsdienstige wijding, die het niet toekomt. Het nationale heeft een relatief recht, maar in geen geval een absoluut recht.

De eenheid van een volk is een zeer samengestelde en zeer variabele grootheid. Dit geldt in nog veel sterker mate van den nationalen staat. Brunner zegt: waarom bv. juist een Duitsche, maar niet een Beiersche of Wurtembergsche of een Europeesche staat tot Gods scheppingsordeningen behooren moet, is toch wel heel moeilijk theologisch te motiveeren. [2])

Men kan de vraag stellen, waarom wij niet even goed met de idee menschheid als met de idee volk mogen werken. „God, Nederland en Oranje" is een leuze, die de orthodoxe christenheid ligt. Waarom deze leuze recht van bestaan heeft, maar een andere als b.v. „God, Menschheid, Volkenbond" als opstand tegen God en torenbouw van Babel moet worden afgewezen, is niet duidelijk. Dat het nationale als zoodanig aantrekkelijker, wijl concreter is dan het internationale, kan niet als reden gelden. Waarom zou er tusschen God en volk een nauwere betrekking bestaan dan tusschen God en menschheid? Menschheid behoeft volstrekt geen holle frase te zijn, gelijk men ons tegenwoordig wil doen gelooven. Karwehl heeft er op gewezen, dat de onderschei-

---

[1]) Dr. H. Dooyeweerd, *Tweeërlei kritiek* in *Antirevol. Staatkunde*, Jan. 1926; *De oorsprong van de antithese tusschen christelijke en humanistische Wetsidee en hare beteekenis voor de staatkunde*, in *Antirevol. Staatkunde*, 1927, nr. 1.

[2]) E. Brunner, *Der Staat als Problem der Kirche*, S. 17.

ding van rassen en volken alleen zin heeft op den bodem van de menschheid.[1]) Daar is een samenhang tusschen de menschheid, die een christen nooit uit het oog mag verliezen. Vooral niet in tijden van oplaaiende nationale hartstochten. Volk en menschheid mogen niet abstract geïsoleerd worden. Juist in het op elkander betrokken zijn van beiden ligt hun beteekenis. Het volk bestaat niet los van de menschheid en de menschheid bestaat al evenmin los van het volk. Een kosmopolitisch idealisme heeft het laatste vergeten, toen het zich een wereldrijk droomde zonder ernstig rekening te houden met de samenstellende deelen. Maar het eerste wordt verwaarloosd, waar men getuigt: „Hoe zeer het de geest van den nieuweren tijd is om internationaal te zijn en te denken, en hoewel men bijkans het odium van achterlijkheid op zich laadt, wanneer niet voor alles een internationaal standpunt als het ruime, het echt menschelijke wordt ingenomen, toch is het nationale den mensch in het hart geplant, dat is ook de leiding Gods in de geschiedenis der volken." [2])

Wij zijn nu zoover gekomen, dat wij ook de leuze van Groen van Prinsterer: „Er staat geschreven en er is geschied" binnen onzen gezichtskring kunnen betrekken.
Deze leuze, die getuigt van de openbaring Gods in den Bijbel en de leiding Gods in de geschiedenis, beteekent in de praktijk veelal, dat het getuigenis van den Bijbel geïdentificeerd wordt met allerlei historische beschouwingen. Dan wordt het „Er is geschied" niet principiëel gesteld onder de kritiek van het „Er staat geschreven", maar het laatste wordt gehouden binnen de grenzen van het eerste. Het historisch gewordene wordt aanvaard als het historisch noodzakelijke. Het historisch beperkte en het historisch verwordene wordt nauwelijks erkend. Dat de leuze van Groen eenzijdig en daarom gevaarlijk is en dus aanvulling behoeft, verstaat men niet. Dat het „Er staat geschreven" dynamiet beteekent onder het „Er is geschied", al evenmin. Uit het „Er staat geschreven en er is geschied" moet voortvloeien — indien met het eerste inderdaad bedoeld wordt het levend getuigenis van Gods Woord — het „er staat geschreven en er geschiedt" en het „er staat geschreven en er zal geschieden."
In verleden, heden en toekomst het getuigenis van Gods Woord: Jezus Christus die gisteren (verleden) en vandaag (heden) en morgen (toekomst) dezelfde is. Daarom kan de geschiedenis nooit het een en het al zijn: het levend getuigenis van God en Zijn Woord doorbreekt de historie.
Prof. Scholten heeft eens gezegd, dat velen bewust of onbewust christelijk-his-

---

[1]) Richard Karwehl, *Politisches Messiastum,* in *Zwischen den Zeiten,* 1931, 9. Jhrg., Nr. 6, S. 531.
[2]) Oudminister J. C. van Dijk in het Gedenkboek der Antirevol. Partij *Schrift en Historie,* blz. 147.

torisch zijn meer om het christelijke dan om het historische. Het historische wordt het normatieve, niet alleen in de beoordeeling van het verleden, maar ook met het oog op het handelen in de toekomst. Het gebod van God wordt ook hier op zij gedrongen.
Groen van Prinsterer heeft in dit opzicht zeer grooten invloed geoefend. Niet alleen door zijn leuze, die immers slechts samenvatting van al zijn beschouwingen in enkele woorden is, maar ook en vooral door die beschouwingen zelf, het totaal van zijn inzichten over staat, volk, monarchie.
Groen op zijn beurt onderging den invloed van Friedrich Julius Stahl: „Om de denkwijze van Stahl te leeren kennen, zou ik kortheidshalve ook kunnen verwijzen naar die zijner geestverwanten in ons eigen land. Wellicht naar mijn eigen geschriften en gedrag. Men heeft mij een volgeling van Stahl, ook wel le Stahl de la Hollande genoemd... Ik acht de vergelijking niet onjuist." „In hoofdbeginsel, in grondtrekken van staatkundige en godsdienstige beschouwing zijn ook zij die men hier antirevolutionairen noemt, met Stahl homogeen." „Ook wij hebben gewild terzijdestelling van liberale theorieën, toepassing van christelijke, historische, Nederlandsche beginsels." „De voorstanders van het christelijk-historisch beginsel, ook in Nederland, hebben in Stahl een onwaardeerbare bondgenoot en leidsman." [1])
Stahl's hoofdwerk is zijn Recht- en Staatsleer op den grondslag eener christelijke wereldbeschouwing. In dit werk bewijst Stahl, dat het Rationalisme door de terzijdestelling van geschiedenis en openbaring uitloopt op de verloochening van den levenden God en dat derhalve het verlaten van dien dwaalweg en het inslaan van het spoor der christelijk-historische wetenschap vereischt wordt. Stahl was dan ook de erkende leidsman van de richting wier karakter al reeds in de menigvuldige benaming: de conservatieve, de antirevolutionaire, de christelijk-historische, de christelijk nationale, de christelijk confessioneele, openbaar is.
Alfred de Quervain spreekt over Stahl in een hoofdstuk „Het Christelijk Conservatisme." [2])
De parolen van Stahl zijn ontstaan in zijn strijd tegen de wereldbeschouwing van het liberalisme. Zij zijn: „Einordnung, nicht Emanzipation! Gnade, nicht Selbstherrlichkeit! Autorität, nicht Majorität."
Alfred de Quervain geeft een karakteristiek citaat: „Wie ist das Prinzip des Protestantismus so gerade das Gegenteil von dem des Rationalismus und der Revolution! Rationalismus und Revolution sind die absolute Emanzipation, d. h. zu deutsch Auslandschaft des Menschen aus Gott, der Protestantismus ist die absolute Einlandschaft der Menschen in Gott. Der Protestantismus als politisches Prinzip kann danach nicht anders heiszen, als die Rechtfertigung durch

---

[1]) Mr. Groen van Prinsterer, *Ter Nagedachtenis van Stahl*, blz. 14 en 15.
[2]) Alfred de Quervain, *Die theologischen Voraussetzungen der Politik*, S. 116 ff.

den Glauben als politisches Prinzip, und diese Grundlehre ist in der Tat ein politisches Prinzip; sie hat zwei grosze politische Folgerungen; das selbständige göttliche Recht des Fürsten — Stahl spreekt over het „Gottesgnadentum" — und die höhere politische Freiheit der Völker." [1])

Stahl wijst de identificatie van geschiedenis en openbaring af. Het goddelijke is in de geschiedenis niet immanent. Hij weet van de grenzen der geschiedenis in het teeken van den zondeval. Toch schrijft hij ook: „Er (Gott) ist insofern allerdings nicht blosz ein Jenseits, das heiszt er ist nicht ein purer Gegensatz des Diesseits; aber seine wahrhafte Realisierung ist in dem Diesseits nicht gegeben, sondern jenseits zu erwarten. — Diese Nähe und Gegenwart des höheren Reiches zugleich im Zeitlichen anzuschauen ist practisch das Streben der Religion, nicht minder aber auch theoretisch die Aufgabe echter Spekulation." [2])

Het karakter van deze geschiedenisfilosofie is niet pantheïstisch, maar zedelijk. [3]) (Voor Stahl is de staat dan ook „sittliches Reich"). Het geloof wordt bij Stahl tot wereldbeschouwing. Ideeën vervangen Gods geboden.

De gedachten van het natuurrecht zooals wij die bij Luther vinden, liggen aan de rechtsfilosofie van Stahl ten grondslag. Het bijzondere bij Stahl is alleen, gelijk Troeltsch opmerkt, de toespitsing van dit irrationeele natuurrecht op de legitieme monarchie. De bestaande monarchie wordt vergoddelijkt: „Du sollst diesen Zusammenhang (mit der geschichtlich gewordenen Gewalt) nicht grundlos unterbrechen, du sollst Pietät haben vor dem, was durch Gottes Fügung oder Zulassung geworden ist; du sollst nicht blosz der Obrigkeit gehorchen sondern du sollst der in der Geschichte wurzelnden Dynastie Treue und Anhänglichkeit zollen." [4])

Stahl ziet slechts het door God gegevene in de geschiedenis, de noodzakelijkheid van de „Einordnung" en de autoritatieve binding, maar hij ziet niet, dat deze gedachten tot een daemonie van het gezag moeten leiden, wanneer zij niet begrensd worden door de „Erlösungsordnung".

Brunner zegt, dat deze eenzijdigheid, ook al is dat Stahl's bedoeling niet, uitloopen moet op een „Geschichtspantheïsmus". Uitgesloten wordt de laatste vrijheid van het geloof tegenover alle gegevenheden en de mogelijkheid van een critische negatie van concrete autoriteiten en historische bindingen. [5])

In het christelijk conservatisme, dat zich op Stahl beroept, overstroomt dan ook de voorzienigheidsgedachte het geheele terrein van de zedelijke beslissing. Ter wille van het eerste artikel wordt het tweede zoo al niet vergeten, dan toch voor het zedelijk handelen op nonactief gezet.

---

[1]) J. Fr. Stahl, *Der Protestantismus als politisches Prinzip*, S. 11.
[2]) J. Fr. Stahl, *Philosophie des Rechtes*, II; III § 9, S. 273 ff.
[3]) W. Stapel, *Der christliche Staatsmann*, S. 98—118.
[4]) E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, S. 536 ff.
[5]) Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, S. 595.

Ook de patrimoniale opvatting van het Gottesgnadentum bij Stahl, de opvatting, waarbij het recht van den staat tot het recht van den vorst wordt, kan van uit de reformatorische gedachtenwereld moeilijk aanvaard worden. Zij is immers afkomstig uit de romantiek van de rechtshistorische school.
De gangbare antirevolutionaire en christelijk-historische staatsbeschouwing in ons land stammen niet van Calvijn en Luther, maar via Groen van Prinsterer van Stahl [1]). Wij denken aan het geïdealiseerde beeld van den staat, het eenzijdig conservatisme, de verheerlijking van het eigen volk en de souvereiniteit van Oranje.
Enkele illustraties.
Groen van Prinsterer spreekt over het eerbiedigen in de geschiedenis van de gangen der Voorzienigheid. Hij vindt het de verdienste van Stahl, dat hij in de geschiedenis Gods openbaring leert zien. [2]) Groen's hoofdwerk: „Ongeloof en Revolutie" is in zijn geheel een uitwerking en een toepassing van deze gedachten. Het slot van zijn inleiding op dit werk luidt: „Ik eindig met de verklaring dat ik, tegen alle wijsheid der menschen, bij het gevoel van eigen zwakheid, twee waarden, als onderpand der zege, ten leus heb; er staat geschreven! en er is geschied! een fundament tegen elk schutgevaarte, een wortel tegen iederen wervelwind van filosofisch ongeloof bestand. De Historie, die ook het vlammend schrift van den heiligen God is; de Heilige Schrift die, in de onafscheidelijkheid van gebeurtenis en leer, ook de historische schrift is." [3])
Dr. A. Kuyper schrijft in zijn toelichting op „Ons Program": „Wie het recht der historie eerbiedigt, stelt zich onder een wet" en als vertegenwoordiger der christelijk-historische richting wil hij eer geven „niet aan het schepsel dat niets is, maar aan Hem, wiens heiligen voetstap ge ruischen hoort heel het pad der historie door."
De souvereiniteit van Oranje wordt beschouwd als onder de leiding van God in onze geschiedenis geworteld. Dr. Kuyper teekent de glorie van het Oranjehuis en concludeert: is dit alles zoo „dan zijn wij nog argeloos, nog superstitieus, nog verouderd genoeg, om in de opkomst van zulk een stamhuis, dat in zedelijken zin toon, wet en leiding aan het nationale leven gaf, een langzaam arbeiden van de Voorzienigheid Gods te eeren, teneinde zich een drager van Zijn souverein gezag in deze landen te bereiden." „Vraagt men dan ook, of we het stamhuis van Oranje dus met den stralenkrans van het mysterie willen omhangen, dan antwoorden we zonder aarzeling: met het mysterie ja, van een hoogere leiding dan in de leiding der menschen aanwijsbaar is."
In zijn toelichting van het artikel over 's lands defensie richt Dr. Kuyper zijn protest „tegen het voorbijzien van God in de geschiedenis der natiën." Onder

---

[1]) Mr. A. C. Leendertz, *De grond van het Overheidsgezag in de antirevolutionaire staatsleer.*
[2]) Mr. Groen van Prinsterer, *Ter Nagedachtenis van Stahl,* blz. 8, 45.
[3]) Mr. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en Revolutie,* Inleiding.

het opschrift „God van Nederland" zegt hij dan o.a.: „En bij een gesteldheid der geesten, die zich aldus in het nationaliteitsgevoel verdiepte, en in het besef van een hooger recht, dat over de volkeren waakte, kracht zocht, kon het dan ook ten slotte niet anders, of ging het ten oorloge, dan moest wel, meer nog dan in wapengeweld, het vertrouwen op triomf en zegepraal in het onuitdelgbaar geloof rusten: dat 1e, die God, die van deze nationale existentiën de Schepper was, haar dan ook tegen vernieling beveiligen zou; en dat 2e. de Rechter der gansche aarde ook aan dit zijn volk zou recht doen. Alleen in dezen zin werd er dan ook van een God der vaderen, van een God van Nederland gesproken." [1])

Het Gedenkboek der Antirevolutionaire Partij sluit bij dit alles voortreffelijk aan. De titel zegt eigenlijk al alles: „Schrift en Historie". Bijna in elk artikel vindt men deze gedachte terug. Wij geven de o.i. meest kenmerkende citaten. Sprekende over „Defensie" zegt oud-minister van Dijk: „Gods leiding is in de geschiedenis kenbaar, allereerst in de gewijde geschiedenis, maar daarna ook bij de volken der aarde. Daar is geen toevalligheid in het wereldgebeuren... Eerst achteraf is dikwijls te verstaan, hoe het de vinger Gods is geweest, die alle dingen geleid heeft tot een doel, dat in Gods Raadsbesluit lag. En zoo er één land is, dat ervaren mocht hoe God het heeft willen leiden en bewaren en redden uit allerlei gevaren, dan is het zeker Nederland... Voor ons, die gelooven in Gods Almacht en Albestuur, is geen twijfel mogelijk." [2])

En naast dit eene citaat dit andere van oud-minister Idenburg uit zijn artikel: „Ons beginsel van Koloniale Politiek": „Voorts stelt het Christendom de geheele koloniale verhouding in een eigen licht. Het ziet Gods hand en Gods bestuur in den loop der geschiedenis: het erkent Gods bestel, dat door de rechtvaardige en de onrechtvaardige daden der menschen gaat. Het weet, dat het God was, die Nederland het bestuur over den Indischen Archipel gaf. Als zoodanig moet het worden aanvaard door hen, over wie dat bestuur gaat en door hen, die het bestuur voeren." [3])

Naast de openbaring van God in Jezus Christus wordt de openbaring van God in de geschiedenis gesteld. Het besef, dat God in de geschiedenis de Verborgene is, ontbreekt ten eenenmale. Gods gangen in de geschiedenis kunnen in elk geval achteraf worden nagerekend: „hoe treffend ziet men niet telkens den vinger Gods in de ongewijde historie." [4]) Het historisch gewordene wordt gecanoniseerd. Het wordt Gods gebod voor het handelen in heden en toekomst. De grens tusschen Gods geopenbaarden (wil des bevels) en Gods

---

[1]) Dr. A. Kuyper, *Ons Program*, blz. 21, 44 en 45, 301, 304.
[2]) *Schrift en Historie*, blz. 149.
[3]) Idem, blz. 170.
[4]) Dr. H. Colijn, *Jezus Christus en het staatsleven*, in *Jezus Christus en het menschenleven*, blz. 157—158.

verborgen wil (wil des besluits) wordt uitgewischt. Geschiedenis en gebod Gods vallen samen.
Gevolg van een en ander is, dat het eschatologisch uitzicht verloren gaat. Alles komt te staan in het teeken van rechtlijnigheid en ongebrokenheid. Met groote gemakkelijkheid spreekt men over het christelijk Europa, het christelijk Nederland, de christelijke cultuurgoederen, de christelijke grondslagen van het maatschappelijk leven. Men heeft het over den strijd, dien het christenland in dezen tijd heeft te strijden tegen de machten van het meest brute ongeloof:
„Niemand kan ontkennen, dat het Christenland ook thans weer een tijdstip beleeft, waarin al de goederen, die het door Gods genade won, in groot gevaar verkeeren. Met niets ontziende kracht wordt een aanval gedaan op het in breeden kring verzwakt Christelijk geloof. Maar daarbij blijft het niet. Al de vrucht, die de wereld uit dat geloof toekwam, wordt belaagd. In gevaar is de Christelijke zede, in gevaar de Christelijke staat, in gevaar het maatschappelijk leven. In gevaar ook de suprematie, die het Christelijk Europa in de wereld won." [1])
Men leeft zoo ongeveer in het Duizendjarig Rijk: „Het was niet van Griekenland of Rome, dat de regeneratie kwam, — wij danken die geweldige metamorphose aan Bethlehem en Golgotha. En het is de Reformatie, die in specialen zin de liefde heeft van ons hart, omdat zij de volle glorie van het Kruis deed schitteren voor heel het leven." [2])
Dr. Colijn durft zelfs te schrijven: „Eindelijk is in den modernen tijd ook de gewone burger met zijn stembiljet in de hand een instrument waarvan de Christus-Koning zich bedient. Wel te verstaan: bedient ter voltooïing van Zijn Koninkrijk." [3])
Van een goedgeslaagden landdag der Ned. Chr. Radio Vereeniging schrijft Ds. Tazelaar: „Onze Landdag is geweest een schitterend vlagvertoon, geen daverende kanonnade. Maar het was veel méér dan uiterlijk vertoon; het was het publieke, plechtige, eerbiedig zich scharen rondom de banier van onzen Koning, Jezus Christus, Heere der Heeren en Koning der Koningen, Heer, ook van onzen Omroep met den Bijbel. Het was oneindig meer dan een Parade; het was een groote Mobilisatie." „Het ging om de eere van onzen God en om het Koningschap van onzen Christus." [4])
Wij herinneren in dit verband aan de felle, maar principiëele kritiek, die Dr. Miskotte leverde op het boek „Jezus Christus en het menschenleven", een boek waarin vooraanstaande Neo-Calvinisten hun beschouwingen over de nationale goederen geven. [5])

[1]) Hoofdartikel in *De Standaard* van 16 Sept. 1933.
[2]) Idem.
[3]) Dr. H. Colijn, *Jezus Christus en het staatsleven,* in *Jezus Christus en het menschenleven.* blz. 157.
[4]) Ds. J. A. Tazelaar, *Vier sterke Landdagindrukken,* in *Omroepgids* van 26 Augustus 1933.
[5]) K. H. Miskotte, *Boekbespreking* in *Onder eigen Vaandel,* 8ste jrg., 2 April 1933, blz. 162—169.

In dit boek schrijft Dr. Colijn o.a.: „De koningsmacht van den Christus is universeel, naar tijd en aanvang beide." „Heel het wereldtooneel is de werkplaats van Christus-Koning." „Het eene volk treedt, in de voltrekking der wereldhistorie, meer op den voorgrond dan het andere. Zoo ontvingen de christelijke volken een bijzondere taak ten aanzien van alles wat het Staatsleven betreft. Hier werkte de heerschappij van Christus zich uit op een geheel eigen wijze, verschillend van die onder andere volken. Hier ontwikkelde zich een Staatswezen, waarin de rechte verhouding tusschen gezag en persoonlijke vrijheid ontstaan kon. Hier bloeide de stoffelijke welvaart hooger op dan elders, hier ontstonden orde en rust, veiligheid voor persoon en goed, betrouwbare rechtsbedeeling, zorg voor opvoeding en onderwijs, geordende financiën, kortom, hier werd een welgeordende samenleving in het leven geroepen, zooals buiten de gekerstende volken slechts uiterst spaarzaam aangetroffen wordt. En onder die Christenvolken van Europa ziet men er dan weer enkele, die uitgekozen worden om die hoogere vormen van menschelijke samenleving over te brengen naar de werelddeelen waar men ze niet kende. Spanje en Portugal eerst, Engeland en Nederland met Frankrijk daarna. En tenslotte ook Amerika, zelf product van kolonisatie door Christelijke volken." [1])
Het karakteristieke van deze beschouwingen is volgens Dr. Miskotte de ongebroken gezondheid. Er werkt zich een theologia gloriae in uit. De gemeente onder het kruis wordt een gemeente op den troon. Gods geboden worden verburgerlijkt. Jezus Christus wordt een beschermheer van het bestaande. Het Woord van God en het Koninkrijk der hemelen worden als het hoogste goed aan de rij der nationale goederen toegevoegd. Wanneer De Standaard de meerdere waardeering der nationale goederen als een zegen van God gekwalificeerd heeft, eindigt hij met den wensch: „Laat ons hopen, dat voor alles weer terugkeert de liefde voor het hoogste goed, dat een volk kan ontvangen: het Woord Gods en het Koninkrijk der hemelen." [2]) Het oneindig verschil in kwaliteit tusschen de nationale goederen en de goederen van het Koninkrijk der hemelen, tusschen tijd en eeuwigheid, wordt verwaarloosd. Van een gericht over al het bestaande wordt niet gesproken. De eschatologische heilsverwachting wordt niet ernstig genomen, De spanning tusschen Gods verborgen en Gods geopenbaarden wil wordt opgeheven.

Wij maakten slechts enkele kantteekeningen.
Het nationale mag in zijn beteekenis niet ontkend worden. Integendeel. Wij hebben met de realiteit van het wereldleven rekening te houden. Maar wel hebben wij ons vrij te houden van alle pathos.

---

[1]) Dr. H. Colijn, *Jezus Christus en het staatsleven*, in *Jezus Christus en het menschenleven*, blz. 152, 153 en 154.
[2]) *De Standaard* van 22 Sept. 1933.

De nationale mensch is de ongebroken mensch, die zich van zijn waarde bewust is. Dit zelfbewustzijn wordt door de prediking van het kruis geschokt. In die prediking wordt het geloof aan eigen waarde als een waan onthuld. Het nationale zelfbewustzijn wordt gebroken. Het Evangelie roept ook den nationalen mensch tot bekeering. Deze moet zijn nationale heerlijkheid prijsgeven, om haar in een ootmoedig buigen voor Gods heerlijkheid iederen dag uit Gods handen terug te ontvangen. Alleen onder dit voorbehoud mag er sprake zijn van een relatief recht van een opvoeding tot nationaal zelfbewustzijn.
Verder maakt het Evangelie van het kruis den mensch los uit den nationalen samenhang. De toekomst van Jezus Christus is van een geheel andere en oneindig hoogere beteekenis dan de nationale herkomst. In elke nationale beweging blijft een christen een vreemdeling. Daar is tweeërlei vaderland. Karwehl wijst er op, dat deze vreemdelingschap niet met zich brengt een onverschilligheid tegenover het eigen volk. Zij is een vreemdelingschap met Christus den Opgestane, dat wil dus zeggen met Hem, die aan de wereld teruggegeven is, om haar te dienen. [1]) Daarom sluit deze vreemdelingschap in zich het zich één weten met zijn volk, het meedragen van den volksnood, het dienen van zijn volk. Maar het pathos ontbreekt. Wij weten dat een eeuwige onvergankelijke wereld ons wacht achter deze tijdelijke vergankelijke wereld.
In het nationale uit zich een gerechtvaardigd protest tegen het individualisme. De oproep om ons behooren tot ons volk met zijn geschiedenis ernstig te nemen en om dit als een van de bindende machten in ons leven te zien, hebben wij allen noodig. God heeft ons niet geschapen als losse op zich zelf staande geïsoleerde individuen, maar als leden van gemeenschappen, die wij niet kunnen ontkennen. Het erkennen van het nationale beteekent het aanvaarden van onze creatuurlijkheid. God heeft ons geschapen in een bepaalden levenssamenhang en op een bepaalden levensgrond. Het leven van den enkeling is verworteld in dat van zijn volk.
Intusschen is God er niet om het volk, maar het volk is er om God.
Stahl heeft de Neue Preuszische Zeitung mee helpen oprichten. Het symbool van dit blad was een kruis, zijn zinspreuk: „Voorwaarts met God voor Koning en Vaderland!" Von Hodenberg heeft op deze leuze vanuit zijn christelijk geloof een felle kritiek geleverd. Aan het einde van deze kritiek zegt hij: Wil men de woorden van deze zinspreuk behouden, er is geen bezwaar tegen, mits men de volgorde der woorden verandert: „Voorwaarts met Koning en Vaderland voor God!" [2]) Men lette er op, dat de nationale bewegingen nooit voor de volgorde van von Hodenberg, maar altijd voor die van Stahl kiezen. De leuze: „God, Nederland en Oranje" wordt door hen ook veel meer als een

---

[1]) Richard Karwehl, *Politisches Messiastum*, in *Zwischen den Zeiten*, 1931, 9. Jhrg., 6, S. 535.
[2]) Von Hodenberg, *Sechs Briefe über die Gewissens- und Begriffsverwirrung in Politik, Kirche und Wissenschaft der Gegenwart*, Heft 2, S. 50 ff.

aanduiding van een zekere uitverkorenheid, een privilege, dan als een oproep tot verantwoordelijkheid en dienst beschouwd. Toch leeft een volk niet van ideologieën, maar van Gods Woord.

Onze waardeeringen en handelingen ten opzichte van de nationale goederen kunnen wij niet opbouwen op een ons toegankelijke geschiedenisfilosofie of de een of andere christelijk nationale wereldbeschouwing. Zij blijven gebonden aan Gods gebod. God is de Heer der geschiedenis en alle gebeuren dient Zijn plan. Maar dit plan blijft ons — ook achteraf — onbekend en Zijn gangen blijven ons verborgen. Wij weten niet wat God met ons volk voorheeft. Het kan zijn, dat het zich zal handhaven. Het kan zijn, dat het ondergaat. Maar op geen van deze overwegingen kunnen wij ons nationale leven opbouwen. Het komt er voor ons niet op aan, het uur der geschiedenis te bepalen, maar te gehoorzamen. Wij hebben niet in Gods raad gezeten, toen Hij ons volk tot het aanzijn riep en wij zullen niet in Gods raad zitten, wanneer hij ons volk laat ondergaan. Het eind is ons verborgen evenals het begin. Dat God regeert, beteekent niet, dat Hij de nationale goederen, die wij van waarde achten, in stand houdt en ordeningen handhaaft, die wij onmisbaar vinden. Wanneer wij over Gods Voorzienigheid spreken, dan bedoelen wij Gods Verborgen wil in de onderhouding van Zijn schepping.

Ook in de waardeering van onze nationale goederen en in ons werken voor de bewaring van deze zijn wij aangewezen op het gebod van God. Over dit gebod kunnen wij echter niet van ons uit beschikken. Wij kunnen dit gebod alleen hooren in het geloof, wanneer God het ons bekend maakt. Daarom zal ons leven ook in dit opzicht gedragen moeten worden door het gebed: „Ik ben een vreemdeling op aarde, verberg Uw geboden voor mij niet." (Psalm 119 : 19).

CHRISTELIJK JEUGDWERK

DOOR Dr. J. EYKMAN

CHRISTELIJK JEUGDWERK

Dat temidden van een reeks van opstellen in verband met de theologie der Zwitsers één hoofdstuk dit weinig theologisch opschrift draagt, zal mogelijk eenige verwondering wekken.
Inderdaad is het woord Jeugdwerk uitermate geschikt om onze gedachten verre van alle theologie langs den kortst mogelijken weg in de dagelijksche vroolijke praktijk van het leven van onze jeugd in te leiden, om daar van alle „theologisch denken" niet alleen de „theologie", maar zelfs het „denken" te laten varen.
Dat te midden van alle andere onderwerpen de behandeling van „het christelijk Jeugdwerk" toch zijn plaats vond, heeft haar oorzaak en daarmede haar rechtvaardiging in de overweging, dat elke theologie, dus ook die der Zwitsers, haar weerspiegeling in het gewone doen en laten van elken dag vinden moet.
Emil Brunner gaat in zijn geschrift „De Theologie der Crisis" uit van de gedachte, dat men een zieken boom niet cureert in zijn bladeren, maar in de wortels en dat dus, als onze tijd, waar wel niemand meer aan twijfelt, crisisachtige ziekteverschijnselen vertoont, men deze kwaal moet zoeken bij de bron, daar waar de theo-logie woont, in de verhouding „God en mensch".
Omgekeerd is het echter ook waar, dat, wanneer deze verhouding „God en mensch" opnieuw in het oog gevat wordt en de theo-logie, zooals bij de Zwitsers het geval is, opnieuw een poging doet om in den weg der gehoorzaamheid de Openbaring Gods in Zijn Woord alleen te laten spreken, men, wanneer inderdaad dit streven eenigen zin heeft, daarvan de omscheppende kracht op de een of andere wijze in het gewone dagelijksche leven zal moeten bespeuren.
Wel moeten wij er ons van bewust zijn, dat hier en juist hier, op de grens van theologie en ethiek en a fortiori op de grens van theologie en levenspraktijk, zelfs van ethiek en levenspraktijk, alle gevaren voor misvatting en ontsporing eerst recht beginnen.
Temeer dreigen die ontsporingsgevaren, omdat Karl Barth en de zijnen zich tot nu toe vrijwel uitsluitend tot de theologie gericht hebben. De ethiek, voor zooverre zij het zuiver humane leven betreft, is bij hen, die uitsluitend theologen willen zijn, volkomen terecht een weinig „beschreven" onderwerp. Nog meer geldt dit voor de gewone dagelijksche levenspraktijk, zoowel de persoonlijke als de sociale als de politieke.
Op een keer er naar gevraagd, hoe en langs welken weg de omwenteling in het theologisch denken aan de Universiteit te Bonn zou kunnen worden gedeeld door de massa der fabrieksarbeiders en mijnwerkers b.v. in het Ruhrgebied of in Limburg, antwoordde Karl Barth: „Wir haben doch die Kirche, und die Theologen."

Voor een theoloog, die uitsluitend Theo-loog wil zijn, was dat het eenige juiste antwoord.
En toen men vroeg: maar mogen wij dan niet op de een of andere wijze een leiding maken waarlangs het licht, dat hier ontstoken wordt, ook daar onder den grond zijn gloed kan verspreiden? heeft Karl Barth zich daartegen wel niet verzet, maar toch dringend gewaarschuwd met de woorden: „Um Gotteswillen keine Menschenarbeit, das macht der Geist Gottes".
Dat ontbreken van duidelijk uitgestippelde lijnen naar het gewone praktische leven heeft natuurlijk niet alleen haar oorsprong in het feit, dat de theologie en telkens weer de theologie alle aandacht opeischt.
Daar zijn natuurlijk ook andere gronden voor aanwezig.
Dat een zekere huivering voor het gewone leven of een soort quietisme daaraan ten grondslag zou liggen, kan na Barth's brochures over de Theologische Existenz heute waarmee hij zich midden in den kerkelijken strijd van Duitschland werpt, wel ten stelligste worden afgewezen.
Trouwens zoowel Karl Barth als Thurneysen waren oorspronkelijk werkzaam als propagandisten in de socialistische partij in Zwitserland. En Barth's lidmaatschap van de S.D.A.P. geschiedde goeddeels onder het motto: „es *geschieht* da wenigstens etwas".
Wel kan men met vrij groote stelligheid aannemen, dat eenerzijds een gezonde taakverdeeling, — een mensch kan nu eenmaal niet alles tegelijk, en dan moet het voornaamste voorgaan — en anderzijds critiek op het veel te snelle „christelijk" doen, „christelijk" organiseeren, „christelijk" tot stand brengen, „christelijk" toegrijpen en toeslaan, hen voorloopig tot een houding van rust en afwachten gebracht heeft, en dat dit althans de neiging, om zich zelf in een nieuw „doen" opnieuw voorbij te loopen, zeer binnen de perken gehouden heeft. „Um Gotteswillen keine Menschenarbeit, das macht der Geist Gottes".
Maar wij zijn nu eenmaal niet alleen denkende wezens, wij ademen ook, wij arbeiden, wij wandelen en bewegen ons over den aardbodem. En er is heel wat „Menschenarbeit" die er als „Menschenarbeit" toch zijn moet, die ook maar niet in eens is stop te zetten, die er nu eenmaal is en die er, zoo zij er niet ware, toch komen moest.
Hoe is deze arbeid, gedragen door de theologie des Woords, gedragen door de centrale theologische, wil men, „christelijke" gedachten, die door de Zwitsers worden hooggehouden, te zien en in welke banen moet deze worden geleid? Met name, om tot ons onderwerp te komen, hoe zal, gegeven het feit dat er behoefte bestaat aan jeugdwerk, dat er jeugdwerk *is*, dit jeugdwerk er moeten uitzien, uitgaande van de gedachten der Zwitsers?
In de tegenstelling tusschen hetgeen de Geest Gods werkt en hetgeen „menschenwerk" is, is van stonde aan voor de behandeling van ons onderwerp reeds een zekere richting gegeven.
Zoodra er immers sprake is van den scheppenden Geest Gods, die alleen Zijn

Koninkrijk grondvest, die alleen Zijn Rijk uitbreidt, van den Geest Gods, die, zooals de stormwind, blaast waarheen Hij wil, is alle roepen van „Zie het Koninkrijk, het is hier of het is daar" afgeloopen. Dat beteekent dat iedere collecte voor het Koninkrijk Gods en Zijn uitbreiding in feite nonsens, erger nog, heiligschennis wordt en dat ieder gebed voor den bloei van Zijn Koninkrijk Godslastering wordt, zoodra daarmede feitelijk bedoeld wordt — en hoe dikwijls geschiedt dit — de bloei van de Zondagsschoolvereeniging, de School met den Bijbel of de Jongelingsvereeniging, hoezeer ook aan den Heer en aan 's Heeren naam verbonden.

Dat beteekent dat het dragen van het woord „christelijk" voor bijna elke groep hetzij vereeniging, hetzij school, hetzij wat dan ook, behalve mogelijk de Kerk, problematisch wordt, van vele vraagteekens te voorzien is.

Zoodra er immers sprake is van den Geest Gods, die Zijn Koninkrijk bouwt, wordt al het andere menschenwerk, mogelijk nuttig, mogelijk onontbeerlijk menschenwerk, maar niet meer, niet anders dan menschenwerk, en als zoodanig niet beter, niet in wezen anders dan alle andere menschenwerk, b.v. het repareeren van een fiets, of het oprichten van een volkstuin, of het stichten van een vakvereeniging.

Jeugdwerk, ook „christelijk" jeugdwerk heeft, uitgaande van die gedachte, alleen iets met het Koninkrijk Gods en dus met „christelijk" te maken, als het den Geest Gods behaagt, om in en door dat werk Zijn Koninkrijk te bouwen, dat Hij voor de Jeugd evenals voor den Ouderdom, langs duizenden wegen, die niets met „christelijk" jeugdwerk te maken hebben, die daar zelfs geheel afzijdig van staan of schijnen te staan, Zijn Koninkrijk bouwen kan.

Dat beteekent, dat het dus theologisch, dat het dus christelijk mogelijk is, dat het van God uit mogelijk is, dat Hij Zijn Koninkrijk voor de jeugd bouwt door middel van de niet „christelijke" Arbeiders-Jeugd-Centrale, of de Openbare School of de Sportvereeniging Ajax.

Dat wij daarom onze strijd tegen of onze afzijdigheid van een van deze of dergelijke vereenigingen of bewegingen zouden moeten opgeven, is daarmee niet gezegd. Als God de dingen met een krommen stok gaat rechtslaan, behoeven wij nog geen voorstanders van kromme stokken te worden, maar wel zal het ons voorzichtig maken om het hebben van een rechten staf, die in onze hand rust, nu ook als het meest geëigende, het eigenlijk eenig gerechtigde wapen in Gods hand te willen leggen.

Daaruit volgt voor de praktijk van ons „christelijk" jeugdwerk, wanneer men die benaming „christelijk" onder benefice van de vele vraagteekens, die er noodzakelijk bijbehooren, of als tegenstelling tegen b.v. Mohammedaansch of heidensch, wil blijven handhaven, dat er in ieder geval van te voren vaststaat, dat de grenzen van het Koninkrijk Gods onder de Jeugd in geen geval samen vallen met die van het „christelijk" jeugdwerk, ook niet in de totaliteit van alle christelijke jeugdvereenigingen bij elkaar, vermeerderd met allen, die er om de

een of andere reden niet aan kunnen of willen deelnemen. Die grenzen vallen daarmee niet samen *naar binnen* en niet *naar buiten.*
Niet *naar binnen.* Het is van God uit mogelijk, dat er in heel het „christelijk" jeugdwerk geen plekje Koninkrijk Gods te vinden is, niet in zijn doen en niet in zijn laten en niet bij zijn leden of één van zijn leden, al ware het de voorzitter of de secretaris.
En niet *naar buiten,* zoodat wij aan dat jeugdwerk deelnemende, met eenig recht van spreken zoo ongeveer bij benadering zouden kunnen zeggen, wanneer wij wijzen op hen die er buiten staan, ziedaar „de wereld die voor Gods Koninkrijk gewonnen moet worden."
Wanneer de Geest Gods alleen Zijn Koninkrijk bouwt, dan verdwijnt niet de antithese Koninkrijk Gods en wereld, maar wel verhuist de wereld naar binnen, binnen het „christelijk" erf en het Koninkrijk Gods verhuist evenzeer naar buiten, buiten het „christelijk" terrein, zóó, dat beide tegelijk èn Koninkrijk Gods èn wereld kunnen zijn of nu eens Koninkrijk Gods dan weer wereld of hierin (of in hem of haar) Koninkrijk Gods en daarin wereld. En altijd Koninkrijk Gods en wereld in volmaakte antithese, in eeuwigen strijd, waarin alleen de belofte, dat „de poorten der hel haar niet zullen overweldigen" aan het geloof den moed schenkt eenerzijds om de antithese niet te verkleinen en anderzijds om den schijnbaar ongelijken strijd niet op te geven.
Alle overmoed, alle ὕβρις, alle waan, als zoude op de een of andere wijze de „christelijk" georganiseerde jeugdwereld toch wel „zoo'n beetje" het jeugdige „volk Gods" zijn, zoodat, wanneer er gezongen wordt, dat „Gods Verbond nooit zal bezwijken", dit in meerdere of mindere mate toch eigenlijk wel geldt voor den onderhavigen jeugdbond, zijn broederbonden of opvolgerbonden, is er naast. Alle speculeeren van de zijde van de leiding of van de zijde van de geleiden op een maar al te gemakkelijke verwisseling van *het* Rijk of *de* Gemeente of *de* Kudde, die niet is hier of daar of ginds, met dien, waarvan het secretariaat en het gironummer op ieder briefhoofd voorkomt, is misleiding en aanranding — (zulk een verleidelijke en voordeelige) — van onze allereerste zending als gehoorzame dienaren juist van Het Koninkrijk, die ervan overtuigd zijn, sterker, die immers gelooven, dat zij zelve op zijn best niet anders zijn dan onnutte dienstknechten, benut door, geleid door een Heer, die Zijn Rijk bouwt, waar en door wien Hij wil.
Koninkrijk Gods of menschenwerk?
Dat met die vraag het belang en de noodzaak van „christelijk" jeugdwerk aanmerkelijk verschuift, is duidelijk. Dat het vragen naar de wezenlijke, d.i. de van God uit gewilde beteekenis van „christelijk" jeugdwerk een zekeren remmenden, eventueel een verlammenden invloed kan hebben op dat werk, kan niet worden ontkend.
Juist in een wereld, waarin het „Onward Christian soldiers" zoo gaarne als het marschlied, dat tot een zekere, immers door God zelf toegezegde, overwinning

voert, als een soort clublied gezongen wordt, kan de gedachte, dat het recht op dat lied van God uit betwist wordt, met het lied ook de club en de liefde en het met-vreugde-en-opoffering-voor-die-club-werken aanmerkelijk doen verflauwen. Het eenige, wat daardoor bewezen wordt is dat dit alles dan blijkbaar op onzuivere d.i. in dit geval onware gronden gebouwd was en dat het dan dus ook werkelijk maar beter verdwijnt.
Beter geen enthousiasme of toewijding of offer, dan dat dit gewekt wordt onder de belofte, dat meewerking aan een of andere bond of vereeniging of beweging nu ook aan het Koninkrijk Gods of Zijn uitbreiding ten goede komt. Uitgaande van de wetenschap dat het alleen Gods Geest is, die Zijn Koninkrijk bouwt zullen wij voor Jeugdwerk, ook voor „christelijk" jeugdwerk, juist voor „christelijk" jeugdwerk andere gronden moeten zoeken.
En evenals elders, evenals voor alle werk, voor alle „doen", blijft ons hier als eenige werkelijke grond *de volstrekte gehoorzaamheid,* voortspruitend uit het geloof in den levenden God, die zich openbaart in Zijn Woord, dat tot luisteren en verkondigen dwingt tegelijk.
Dat is een tamelijk nuchter, droog en zakelijk woord, dat woord gehoorzaamheid, liefst met het adjectief „volstrekt" begeleid, dat de Zwitsers, als grond voor alle „zedelijk doen", dus ook voor alle sociaal, politiek, evangeliseerend en persoonlijk werk, weer hebben opgegraven. Het woord „dankbaarheid" uit de Heidelbergsche Catechismus en het „ter eere Gods" van Calvijn, zijn beide rijker, voller van inhoud en zijn zeker naar de zijde van het romantische of naar de zijde van het piëtistisch-religieuze spoedig voller en rijker te maken. Gehoorzaamheid, het woord uit Hebreën 11 en uit Phillippenzen 2, mist volledig alle kans om een blos van verheugd „meedoen" of eenige jubel van het werk, dat in zichzelf „den Meister lobet", te voorschijn te roepen. Gehoorzaamheid is stram en stroef, het wijst alle coöperatie met den Opdrachtgever af. Er is er Een, die beveelt. Het woord gehoorzaamheid is stug en het mist het vermogen om ver vooruit te zien, het weet niet waar het komen zal, het gaat maar en kent het land niet, dat God zal wijzen, zoo dat al ooit gekend zal worden. Gehoorzaamheid is zuiver zakelijk, ze weet zich aangesproken met verpletterende duidelijkheid, en terwijl ze zich nog ter nauwernood bewust is, dat er sprake is van „aangesproken zijn door God", gaat ze al op weg. Schoon de neiging aanwezig blijft om te zeggen: „Heer zend een ander", gaat Gehoorzaamheid op weg, al wordt ze nergens begeerd en al wordt ze opgewacht door een woestijn en een volk, dat terugverlangt naar de vleeschpotten van Egypte.
Het is geen toeval, dat de Zwitsers, in plaats van het rijkere „dankbaarheid" of „ter eere Gods" als eenigen grond voor alle „christelijk" doen, het woord gehoorzaamheid kozen. Daarmee wordt doorbroken alle jagen naar resultaat, ledenlijsten die langer worden, vergaderingen die drukker worden bezocht, contribuanten-opbrengsten, die oploopen. Daarmee wordt

een einde gemaakt aan alle berekeningen, wat toch wel de snelste en zekerste weg zou zijn om „verloren gebied" te „heroveren". Daarmee wordt gebluscht de zucht naar het eenheidsfront dat „getrennt marschiert aber vereint schlägt", het eenheidsfront, dat in bange tijden de rust geeft, dat er — zie maar naar de statistieken — in Israël toch nog altijd zooveel duizenden zijn die de knie voor Baäl niet bogen. Daarmee wordt gesloopt het bolwerk, dat wij gezamenlijk als wachters op Sions muren willen opwerpen of opgeworpen hebben tegen alle lastering of aanranding van Gods heiligen naam, tegen al of niet georganiseerde goddeloosheid.

Gehoorzaamheid gaat streng zakelijk zijn weg, gebruikt streng zakelijk zijn *menschelijke* hersens en zijn *menschelijke* handen en kiest uit alle mogelijkheden telkens het *menschelijk* beste, dat alleen *Koninklijke* beteekenis krijgt, in zooverre het waarlijk in volstrekte gehoorzaamheid aan Gods bevel geschiedt.

Op die wijze is zelfs de hoer Rachab door het naar buiten hangen van een koord en de vluchteling Mozes door er vandoor te gaan en de onrechtvaardige rentmeester door zich vrienden te maken uit den onrechtvaardigen mammon, *Koninklijk* bezig.

Geen vragen naar resultaten, geen slimme berekeningen, dat er van andere zijde zooveel gedaan wordt en waar blijft nu het „christelijk gelid". Geen bijoogmerken, die in tijden van nationaal opleven plotseling tot een Rijksbisschop of tot een Reichswart kunnen voeren, ook niet de allerbeste en allernobelste bijoogmerken, niet die van een drankvrij Nederland, niet die van het behoud van de bijzondere school, zelfs niet die van Oranje-getrouwheid, of die van een Roode Internationale, kunnen als het gaat om „gehoorzaamheid" aan het bevel Gods als grond voor eenige arbeid ten behoeve van de jeugd, gelden.

Daar is alleen het bevel Gods, dat ons in het groote gebod ten opzichte van den naaste ook aan de jeugd bindt en daar is zakelijk, zuiver zakelijk de jeugd, die, als naaste, namens God, om duizenden dingen vraagt, ook al is zij zelve zich van dat vragen niet bewust, ook al zou die jeugd niets liever willen en wenschen dan maar ongemoeid te blijven.

Daar is b.v. zuiver zakelijk, goddelijk zakelijk, het bevel: „Predikt het Evangelie aan alle creaturen".

Dat richt ons met de verkondigingsplicht ook tot de Jeugd.

Er wordt daarin niet gezegd: zorgt dat gij die Jeugd wint, zorgt dat gij ze grijpt, of doe het zoo slim, dat zij schier van zelf de Evangelie-fuik binnenzwemmen. Er wordt alleen bevolen te prediken. Het eventueele resultaat van onze prediking is voor Gods rekening. Wij hebben alleen de zakelijke plicht om wat wij hoorden, wat God sprak, zoo duidelijk, zoo volledig mogelijk door te geven. Zoo duidelijk, zoo klaar en zoo verstaanbaar mogelijk. Schoon dat natuurlijk beteekent, dat dit, verkondigende voor de jeugd, in woorden en vormen en termen moet gebeuren en op een wijze moet geschieden die de jeugd kan verstaan, moeten wij er ons tegelijk van bewust zijn, dat bij dezen plicht om

in dit opzicht zooveel mogelijk onze menschelijke hersens te gebruiken, hier alle gevaren dreigen om ongehoorzaam te worden.
Alle paedagogiek tot het Evangelie, alle gedachte om langzaam aan, voetje voor voetje, aan de buitenkant beginnen en dan langzaam opwerken tot de hoofdzaak, dan schrikken ze niet zoo, is ongehoorzaamheid. Ook de hulp van de voetbal of de sjoelbak, waarmee wij ze trekken en dan straks dan slaan wij in eens toe, is ongehoorzaamheid, gebrek aan geloof, dat het God is en God alleen, die aan Zijn prediking vrucht geeft.
Het bevel tot verkondiging van het Evangelie aan de jeugd is een zuiver zakelijk bevel, waarbij de belofte van resultaat, op Gods wijze door God vervuld wordt en waarbij iedere poging om langs een of andere slimme weg ons toch nog eenig resultaat van te voren te verzekeren of waarbij de zucht naar resultaat motief, al is het maar bijmotief, wordt, ongehoorzaamheid is.
Nog eens, vooral verkondigende voor de jeugd, hebben wij ons bij ieder woord en bij de plaats waar en den tijd waarop, ook door op zijn tijd, ja op vele tijden en bij vele gelegenheden eindelijk eens te zwijgen, er van rekenschap te geven dat wij met de jeugd te doen hebben. Men kan niemand een tijding overbrengen, tenzij op zijn minst in een taal, die de aangesprokene verstaat. Wanneer men dat niet doet, is men niet eens een onnutte dienstknecht, maar een slechte of heelemaal geen dienstknecht. Dat is geen kwestie van water in den wijn doen, maar van nauwgezette en eerlijke bijbelvertolking.
En voor de rest zal de jeugd voor eigen verantwoording moeten weten, al of niet bewust voor God en haar geweten moeten verantwoorden, hoe zij op die prediking reageert, hetzij met neen, hetzij met ja.
Ook het „neen" is, nademaal Gods Woord een tweesnijdend zwaard is, een goddelijke vrucht op de prediking.
Dat, ook al staat de deur ten allen tijde open, zoodra er sprake is van de verkondiging van Gods Woord, deze arbeid een zeker exclusief karakter draagt. spreekt vanzelf. Natuurlijk, wij stooten af door onze prediking. Lang niet ieder is daar van gediend. Een zeer groot gedeelte van de jeugd trekt zich terug, zoodra er van Evangelieverkondiging sprake is. Dit kruis van exclusiviteit draagt het jeugdwerk gezamenlijk met de Kerk. Als verkondigster van Gods Woord is het jeugdwerk in zulke oogenblikken immers vertegenwoordigster van die Kerk, die haar beteekenis aan dat Woord ontleent en die in haar prediking, mits zij waarachtig is, ten allen tijde haar omvangrijkste vrucht boekte, in het neen der duizenden en millioenen, die weigeren zich met haar te laten vergaderen.
Het jeugdwerk als reine verkondigster van Gods Woord aan de jeugd in welke vorm en gestalte ook, ziet daarmee van stonde aan haar wervende kracht beperkt en weet zich tot een zeker isolement gedwongen, ja weet dat het zich moet laten welgevallen een kleine kudde te zijn, tot twee en drie toe die in Zijnen naam vergaderd worden. Dit isolement wordt niet gezocht, het wordt

ons opgedrongen, het kan niet anders.
Wanneer slechts de kleinheid niet voortkomt uit oorzaken, die met meerdere gehoorzaamheid, met gehoorzamer gebruik van zuiver menschelijke functies en eigenschappen, waren weg te nemen. Dat ons „christelijk" jeugdwerk en niet alleen ons jeugdwerk daaraan nog sukkelt, behoeft helaas geen betoog.

* * *

Geheel iets anders echter wordt dit als wij ons, al werkende, gaan begeven op het groote en breede terrein van het jeugd-leven in al zijn vormen. Daar behoeft van dit isolement geen sprake te zijn.
Wij noemden als eenig motief voor „christelijk" jeugdwerk: volstrekte gehoorzaamheid aan het bevel Gods, dat ons bindt aan den naaste, dus ook aan de jeugd. Dat wij bij „christelijk" jeugdwerk dan het eerst denken aan het bevel tot Evangelieprediking, ligt min of meer voor de hand. Maar in een gemeenschap als de „christelijke" nu eenmaal is, mag wel met nadruk onderstreept worden, dat het niet alleen die verkondiging is, die de jeugd als naaste namens God vraagt van hen, die zich van God bevolen weten. Misschien is haar vragen op ander terrein nog wel dringender.
Er is een uitgestrekt terrein, omvattende het geheele gebied, waar het jeugdleven zich beweegt, waarin de jeugd om voorziening vraagt. Het vragen van de jeugd op dit terrein minder serieus te nemen, dit terrein te beschouwen als van secundair belang, is een christelijk volkomen ongeoorloofde, ongehoorzame houding en heeft ons dan ook al heel wat jeugd gekost.
Men kan er over twisten, wie hier werkelijk de naaste van de vragende jeugd is. Zijn dat de Ouders, is dat de School of beide of is het de Kerk of is het de Gemeenschap of is het de Staat? En men kan ook over dat vragen van de jeugd van meening verschillen, zelfs zijn schouders ophalen en zeggen, dat de jeugd wel zooveel kan vragen en dat dit vragen in vroegere tijden ook niet geschiedde en dat er wel andere dingen te doen zijn, dan op al dat vragen ernstig in te gaan.
Op geen enkele van deze overwegingen behoeven wij hier echter in te gaan. Wij gaan hier uit van het feit, dat de jeugd als naaste om velerlei vraagt en dringend vraagt, op sommige punten, als in nood verkeerend vraagt en dat het jeugdwerk, ook het „christelijk" jeugdwerk, die nood erkent en bereid is daarop in te gaan.
Hoe moet dat geschieden? Natuurlijk zoo goed mogelijk.
Wat Vader onder U, zoo zijn zoon hem om een visch bidt, zal hem een schorpioen geven?
Natuurlijk zoo goed mogelijk, wanneer de jeugd, als naaste namens God, als in nood verkeerende vraagt, dan hebben wij gehoorzaam Gods bevel te volgen

en met dezelfde stipte gehoorzaamheid dat bevel te volgen als waar ook, met dezelfde stipte gehoorzaamheid en evenmin met bijmotieven en evenmin in de verwachting hier met eigen handen Gods Koninkrijk te kunnen bouwen en evenzeer in het geloof, dat God, zoo Hij wil, er Zijn Rijk door bouwen kan. Met een ernst en een stiptheid en met een volgzaamheid, niet geringer dan die, waarmede wij bereid zijn de verkondiging van het Evangelie onder de Jeugd op ons te nemen.

Wie onzer durft de grenzen dier verkondiging aan te wijzen?

Wie onzer durft, als onze naaste, in casu de jeugd, ons namens God gaat vragen, die vraag, als minder belangrijk, als van den tweeden rang, alsof het er minder op aan kwam, naast zich neer te leggen?

Wel spreekt het vanzelf, dat uitgaande van den eenigen grond voor alle werk „gehoorzaamheid", er ook hier niet anders te doen is, dan stipt gehoorzaam en zuiver zakelijk geen stap verder te gaan dan bevolen, dan namens God gevraagd wordt.

Als de jeugd vraagt om een voetbal en wij meenen dat die vraag terecht en ernstig is, geef dan die voetbal en geef hem zoo goed mogelijk. En geef hem niet met het bijmotief dat er misschien straks door middel van dezen gegeven voetbal nog wel een preek te houden is. Al zouden wij nimmer die preek kunnen houden, dan nog blijft het voetballen zijn waarde houden, omdat nu eenmaal de vraag om voetballen voor de jeugd een volkomen ernstige zaak is.

Nu is helaas voetballen een zeer aangevochten bezigheid, waarvan het nut, ja zelfs de wenschelijkheid betwist wordt. Daardoor deugt het misschien niet als voorbeeld. Maar neem dan een ander voorbeeld, dat in ieder geval zeer dringend is, neem dan ten opzichte van onze werklooze jeugd de roep om bezigheid. Daar, bij die werklooze jeugd, is toch een nood, die zoo dringend om voorziening vraagt, dat lichamelijk en zedelijk heil er mee gemoeid is. Hier vraagt de jeugd namens God met groote klem. Geef dan die bezigheid met grooten ernst en doe het niet onder de mits, dat men daarbij de kans krijgt tot Evangelieverkondiging. Ook zonder die verkondiging, hebben wij gehoorzaam te zijn en eerst aan die gehoorzaamheid dankt het werk zijn waarde. De neiging om een soepuitdeeling of een broodverstrekking te houden alleen *om* daardoor de kans te krijgen op Evangelieverkondiging, is ongehoorzaamheid. Evenzeer als het, omgekeerd, ongehoorzaamheid is, om dat Evangelie te kunnen en te moeten verkondigen en het dan niet te doen.

De jeugd vraagt op velerlei terrein. Op geheel dat terrein hebben wij met dezelfde gehoorzaamheid te arbeiden. Doch, arbeidende op dit uitgebreide terrein, is het waarschijnlijk onnoodig, dat daar evenals bij de verkondiging van Gods Woord in engeren zin, het kruis van het isolement, van het maar een „Kleine kudde" zijn, gedragen wordt, tenzij wij eigenmachtig van al dat werk verkondigingsplaatsen, verkondigingsgelegenheden, kleine kanseltjes gaan maken.

Doen wij dat niet, doen wij dat althans niet opzettelijk, doen wij dat alleen als het niet anders kan en dan nog zoo, dat ieder die tot deze verkondiging „neen" zegt, ook weg kan gaan zonder dat hij behoeft te worden buitengesloten buiten het werk, zonder dat hij nu ook moet afzien van de vervulling door middel van ons van een behoefte, waarom gevraagd werd, dan wil dat zeggen dat de deur van dit jeugdwerk niet alleen theoretisch, niet „in principe" alleen, maar ook practisch voor iedereen openstaat.
Het beginsel van de „open deur", niet „in principe" maar werkelijk, „iedereen practisch welkom" is het eenig antwoord, dat wij geven mogen op den nood van de jeugd, die als naaste namens God vraagt. Niet de „christelijke jeugd" vraagt, maar de j e u g d, want in dit vragen staat de jeugd als één man. De christen-werklooze staat in zijn vraag om arbeid en, als dat niet kan, om bezigheid, niet anders dan alle andere jeugd en vraagt daarin niet anders dan al haar leeftijdgenooten. Jaag ze dan niet weg, al die anderen, door op deze zakelijke vraag een onzakelijk antwoord te geven en word, aldus doende, niet ongehoorzaam aan Hem, die door die zakelijke vraag, zakelijk beveelt.
Het kan natuurlijk zijn, dat de jeugd in het algemeen van *onzen* dienst niet gediend is. Het kan zijn dat de afkeer van christendom en christenen en van „christelijk" zoo groot is, dat men alles liever doet dan zich door hen te laten dienen. Het kan ook zijn, dat de jeugd dingen begeert of dingen vraagt, die wij niet mogen en dus niet willen vervullen. In de „christelijke" praktijk zijn er zoo ettelijke dingen, waar wij uitermate gevoelig voor zijn, b.v. den Zondag. Wel zullen wij ons terdege moeten afvragen of inderdaad deze dingen essentieel, ten slotte wezenlijk zijn in ons door het Evangelie van God geroepen zijn. Zoo zij dat waarlijk zijn, dan is inderdaad daar de grens gekomen, waarbuiten wij in ons gehoorzaam dienen van den nood der jeugd niet gaan kunnen en is daarmee de grens voor „opendeur"-politiek gegeven.
Evenzeer is die grens practisch gegeven en is het isolement ons waarlijk opgedrongen, wanneer b.v. de tijdsomstandigheden zoo zijn, dat men zich niet door *ons* wil laten dienen. Er zijn inderdaad tijden in de historie, dat de tegenstellingen zoo scherp zijn, dat zelfs de beker koud water uit handen van een kind Gods geweigerd wordt.
Dezelfde toestand ontstaat, wanneer inderdaad blijkt, dat het naast en met elkaar optrekken in zuiver practische aangelegenheden van jeugd uit „christelijke" gezinnen en jeugd uit niet „christelijke" gezinnen, ook onder de beste leiding niet mogelijk of uiterst ongewenscht is.
Dat alles is mogelijk. Dat zijn dan de tijden waarin inderdaad in ons „isolement onze kracht ligt" en waarin God Zijn volk als in een arke des behouds verzamelt en Zelf de deur grendelt.
Maar men zij uitermate voorzichtig om een dergelijke staat van beleg zelf af te kondigen. Gemakzucht, gebrek aan moed, gebrek aan geloof, gebrek aan ernst, gebrek aan gehoorzaamheid, doen ons gemakkelijk een dergelijke staat

van zaken proclameeren.
Zoodra echter ergens bewezen wordt, zoodra het ergens blijkt dat het niet juist is, dat een dergelijke gang van zaken niet geboden is door welke omstandigheden ook, is datzelfde isolement, dat onze kracht was, onze zwakte geworden, dan is het het zout, dat zichzelf wilde redden, in plaats van in de spijze onder te gaan en dat dus gedoemd is om smakeloos en weggeworpen te worden.
Zoodra de duif met de olijftak in de ark verschenen is, en daarmee de zakelijke tijding, dat het isolement voorbij is, wordt het onrustig in de arke des behouds, totdat de verspreiding weer mogelijk is. En als dit ark-achtige isolement straks opnieuw gezocht wordt, maar dan eigenmachtig, als de Noachitische gemeente trachten wil rond den Babylonischen toren bijeen te blijven en verspreiding over den aardbodem, met alle gevaren daaraan verbonden, te voorkomen, dan wordt die verspreiding met spraakverwarring geforceerd.
Dat, wanneer inderdaad het vragen van *d e* jeugd, dat zijn ze allemaal, zonder onderscheid van herkomst of bestemming, door de gemeente van Christus gaat beantwoord worden, men met het woord „christelijk", zooals dat nu eenmaal in de praktijk van ons volksleven geworden is, zoo men dit in ander verband nog wil handhaven, heelemaal niet meer uitkomt, spreekt vanzelf.
Men kan een voetbalclub waarin Jood en heiden meevoetbalt nu eenmaal geen „christelijke" voetbalclub noemen.
Waar het echter gaat om zulke groote dingen, om niets meer of minder dan waarachtige gehoorzaamheid aan den Eenigen, die bevelen kan, zal het offer van zulk een kleinigheid een geringe zaak zijn.
Tegenover de overweging, dat men in ons land dat epitheton „christelijk" b.v. voor de school, voor rusthuizen, vakvereenigingen, jeugdbonden, enz. al zóó gewend is, dat men ook al liet men het weg, men het er toch bij zou denken en het practisch op hetzelfde neer zou komen, staat de andere overweging, dat wanneer men werkelijk ernst wil maken met den nood van de jeugd in haar geheel, men zeker beginnen moet, om een barrière weg te breken die met dat woord „christelijk" gegeven is en die ieder niet-christen jong-mensch, dat zichzelf respecteert, eenvoudig reeds uit eerlijkheid buiten dat werk houdt.
Het is op deze plaats overbodig verder in te gaan op de verschillende vormen, die dit jeugdwerk zal kunnen en moeten aannemen. Slechts de beginselen komen hier ter sprake.
Wel zijn wij er ons van bewust, dat de beginselen, welke gelden voor het „christelijk" doen en laten ten opzichte van de jeugd, in wezen niet verschillen van die, welke ten opzichte van iederen anderen socialen arbeid moeten gelden en dat dus hetgeen hier besproken werd ten opzichte van „christelijk" jeugdwerk niet alleen dat jeugdwerk betreft, doch alle sociaal werk, van de zijde van de Gemeente van Christus ondernomen, ook ten opzichte van volwassenen. Waarschijnlijk daar nog met meer klem.
Het zou echter niet de eerste maal in de historie zijn, dat een noodzakelijke

koerswijziging zich het eerst als uiterst klemmend openbaarde bij de Jeugd. Dat het „christelijk" Jeugdwerk, naast het vele goede, dat daarin aanwezig is, zeer veel bevat en zeer veel niet bevat, dat ons tot nieuwe bezinning brengen moet, moge uit het hier geschrevene blijken.